مجلة جامعة أم القرى　　السنة الخامسة　　العدد السابع　　العام ١٤١٣ هـ

التنصيص على العلة وأثره في ثبوت القياس

الدكتور / علي بن عبد العزيز العميريني*

* دكتوراه في أصول الفقه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض عام ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م ، وله عدة بحوث ومؤلفات منها :
١ ـ شرح اللمع في أصول الفقه (دراسات وتحقيق ٤ مجلدات) .
٢ ـ المعونة في الجدل (دراسة وتحقيق) طبع سنة ١٤٠٧ هـ .
يعمل حاليا أستاذا مشاركا بكلية الملك فيصل الجوية بالرياض .

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

يقسم الأصوليون ـ المتكلمون والفقهاء ـ العلة في مباحث القياس إلى المنصوصة والمستنبطة ويريدون بالأولى ماجاء النص بها صراحة أو ضمنا وبالثانية مايستنبطه المجتهد من النص وفق قواعد مرعية وطرق ثابتة .

كما يقسم الأصوليون العلة من حيث تعديها وعدمه إلى علة متعدية ، وهي التي يتجاوز بها محل النص إلى غيره ، وليس هناك من خلاف بين أهل العلم في صحة التعليل بها ، أما العلة القاصرة ، وهي ما لاتتجاوز المحل المنصوص عليه ، فقد كانت مستندا قويا لمنكري القياس ، حيث يرون أن الأحكام الشرعية لا تقبل التبرير العقلي .

وموضوعنا هذا يطرح جملة من الأسئلة على القياس ازاء دعوى (التنصيص على العلة هل هو أمر بالقياس ، أم لا ؟) وما أثر ذلك في حجية القياس ؟ وهل انكار كونه أمرا يعم المخالف والموافق لحجية القياس أم هو خلاف خاص؟ أسئلة متنوعة الصيغة والمراد واحد .

لقد جرت عادة الأصوليين بذكر هذه المسألة بعد بيان حجية القياس بعد تحرير محل الاتفاق والاختلاف ، واستعراض أهم أقوال العلماء وأدلتهم ، على أنهم اختلفوا ـ بداءة ـ فيما اذا نص الشارع على علة حكم هل يكون ذلك اذنا بقياس ماوجدت فيه هذه العلة على محل الحكم الخاص ، واعلاما بحجيته فيه فقط ، ولو لم يرد من الشارع التعبد بالقياس مطلقا أو لا يكون ؟ ليس هذا وحسب ، بل ان فائدة النزاع في هذه المسألة تتضح في أن من منع القياس لا يخالف في هذا ، اذا كان المانع للقياس مطلقا يقول بأن التنصيص على العلة اذن بالقياس ، أما من يحتج بالقياس مطلقا فالفائدة تكون ضم دليل لحجية القياس العام .

وحاصل المسألة يرجع إلى صحة دليل آخر لحجية القياس ، واعتباره من أدلة التشريع ، ومقياس خاص نص الشارع على علته ، أو عدم صحة ذلك الدليل، وللعلماء في ذلك مذاهب: أحدهما: أن التنصيص على العلة لايفيد الأمر بالقياس مطلقا ، وهذا قول المحققين من الفقهاء والمتكلمين ، والثاني : أن النص على العلة يعتبر أمرا بالقياس وهذا مذهب جهور الفقهاء والأصوليين ، ومنهم الظاهرية ، أما الثالث ، وهو لأبي عبد الله البصري (ت ٣٦٩ هـ) أن التنصيص على العلة يفيد الأمر بالقياس في جانب الترك دون جانب الفعل ، ولكل مما سبق أدلة متفاوتة القيمة ، وعليها اعتراضات ذات مدلول جيد ، وهي واضحة بجملتها ، تتصف بشيء من البدائية ، أو هي بلاغات تريد أن تفرض نفسها باعتبارها براهين ، القصد منها ارباك الخصم ، كما أنها أدلة تدور في مجال الاحتمالات ، على أن الرأي الذي رجحه أكثر المحققين هو الرأي الأول ، إذ أنه ترجيح قائم على أساس الموازنة والتوفيق في أراء القوم .

التمهيـــد

لعل أول ماينبغي إبرازه ـ هنا ـ هو أن التنصيص على العلة له أثر واضح في الاحتجاج بالقياس ، من جهة الثبوت ، ومن جهة النفي ، إذ العلة التي يجمع بها بين الأصل والفرع في الحكم أو الإسم ـ ليست في الحقيقة مجرد ركن من أركان القياس ـ الآتي ذكرها ـ بل إنها محور التفكير القياسي وموطن الإشكال فيه ، إذ ما يهم القائس ـ المجتهد ـ ليس الأصل ذاته ، ولا حتى حكمه لذاته ، بل ما يهمه هو « العلة » التي من أجلها كان الحكم ـ أو على أقل تقدير لها تأثير في الحكم ـ وما يهم القائس من « الفرع » إنما هو البحث فيها إذا كانت تلك العلة توجد فيه أو لا توجد .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن العملية القياسية التي هي تحصيل حكم الأصل في الفرع لاتكون قياسا إلا إذا اعتمدت على إبراز اشتراكهما في «العلة»، وبناء عليه فالتفكير القياسي ـ من بدايته إلى نهايته ـ يدور حول « العلة » ، كما آن عملية ممارسة القياس إنما يؤسسها ويسوغها إعتقاد القائس بوجود تلك العلة في الأصل والفرع .

هذا جانب واحد من جوانب القياس ، الجانب العملي ، أما الجانب الآخر ، الجانب النظري ، فهو ذو طابع إشكالي بباطن العملية القياسية ، بل هو إنما يؤسسها ، هذا الجانب إنما هو تحديد هوية « العلة » ذاتها ، ما معنى كونها علة للحكم ؟ وما الذي يجعلها علة ؟ وماطريق ثبوتها ؟ بل مامعنى أن يكون حكم من الأحكام الشرعية معللا ؟ وما معنى كونها منصوصة أو مستنبطة ؟ بل ما معنى كونها متعدية ؟

والقياس يعتبر أصلا من أصول التشريع في مجال التعليل ، وهو كذلك يعتبر أصلا منهجيا مفضلا في التفكير الأصولي ، لذا لا غرابة اذا وجدنا علماء الشريعة ـ بمختلف اختصاصاتهم ـ يهتمون بالقياس ، ليس فقط على صعيد الممارسة الفعلية ، في الفقه وأصوله ، وعلم الكلام والبيان والنقد ، فهم جميعا يمارسونه بشكل من الأشكال ، بل ـ أيضا على صعيد التنظير له .

ومن هنا كان مبحث القياس من أكثر المباحث تشعبا في علم الأصول بصورة عامة ، وإذا فالخطوة الأولى التي يجب القيام بها في بحثنا هذا ، بقصد السيطرة على

الموضوع من الزاوية التي تهمنا ، هي محاولة تحديد موضوع القياس ، ماهو ؟ وما منزلته (حجيته) ؟ بوصفه منهجا للإجتهاد والإستنباط .
واضح ـ هنا ـ أنه لابد من الوقوف قليلا مع مقدمات القياس ، وبصفة خاصة تلك المقدمات التي تتعلق بمباحث العلة . أو لها صلة بها من قريب أو بعيد ، لذا كان لابد من التمهيد لهذا الموضوع بشيء من مباحث القياس ومنها : معنى القياس ، وحجيته ، وأقسامه وأركانه ، ونحن حيث نتعرض لهذه المباحث من القياس إنما نتعرض لها بشكل مقتضب ، بقدر مايفي بالغرض ، ويبين عن المراد .

معنى القيـــاس :

لعل أول ما ينبغي إبرازه في هذا الصدد ، أن المعنى اللغوي لكلمة « قياس » إنما هو مماثل لجميع المعاني الإصطلاحية التي يعطيها له علماء الأصول ، مما يدل على أصالة هذا المصطلح « القياس » ، وهكذا فإن القياس في اللغة هو : تقدير الشيء على مثال شيء آخر ، وقاس الشيء بغيره ، وعلى غيره ، بمعنى قدره على مثاله ، ومن هنا سمي المقدار : مقياسا[1] .

وبالإضافة إلى أننا نجد هذا المعنى بمثابة الهيكل العام لكل تعريف اصطلاحي للقياس في مجال علوم الشريعة (الفقه وأصوله ، وعلم الكلام والبيان) ، فإن عبارات الأصوليين قد اختلفت في حكاية معناه في اللغة ، لافرق في ذلك بين المتقدمين والمتأخرين .

فيقرر الآمدي (ت ٦٣١هـ) أن القياس معناه: التقدير ، وتبعه على ذلك الإسنوي من الشافعية (ت ٧٧٢هـ)، كما ذهب إليه الجمهور من الحنفية ، وظاهر كلام عضد الدين الأيجي الفقيه الأصولي الشافعي (ت ٧٥٦هـ)، كما فهمه السعد التفتازاني (ت٧٩١هـ) في حواشيه ، أن القياس مشترك اشتراكا لفظيا بين التقدير والمساواة والمجموع ، واقتصر ابن السبكي (ت ٧٧١ هـ) في شرحه لمنهاج البيضاوي (ت ٦٩١ هـ) على التقدير والمساواة ، وذهب الكمال بن الهمام

---

(١) انظر : لسان العرب (٥ / ٣٧٩٣) ، الصحاح للجوهري (٣ / ٩٦٧) .

(ت ٨٦١ هـ) إلى أن معنى القياس : التقدير ، وهو كلي تحته فردان : أحدهما : استعلام القدر ، وثانيهما : التسوية[1] . ونقف إلى هذا الحد في بيان معنى القياس في اللغة ، إذ المراد من هذا البحث شيء آخر وليس معناه إلا بعض جوانب التمهيد له ، أما القياس في الاصطلاح ، فيذكر الأصوليون عادة في بداية حديثهم عن القياس ، أن القائس لا يبتدئ الحكم ـ أي لايصدر حكما جديدا ، بل يعمد إلى حكم موجود ـ حكم به الشارع الحكيم ـ يخص شيئا بعينه ، فيطبقه على شيء آخر ، ويلحقه به، ويجري حكمه عليه، لكن بشرط أن يتبين له أن مايقتضي هذا الحكم في « المقيس عليه » موجود بعينه في الثاني ، الذي هو المقيس ، ذلك مايؤكده الأصوليون في أكثر من مناسبة ، إذ يؤكد أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) على هذا الاتجاه ، حيث بدأ حديثه عن القياس بمناقشة التعاريف المقترحة قبله ـ كما هي عادة الباحثين من الأصوليين ـ ومنها تعريف الشيخ أبي هاشم الجبائي المعتزلي (ت ٣٢١ هـ) الذي يقرر فيه أن القياس : « حمل الشيء على غيره ، وإجراء حكمه عليه » ، ويعلق أبو الحسين البصري على هذا التعريف قائلا : « فإن أراد إجراء حكمه عليه لأجل الشبه فصحيح ، وكان يجب التصريح بذلك ، وإن لم يرد ذلك لم يصح ، لأن إثبات الحكم في الشيء من غير تشبيه بينه وبين غيره يكون مبتدأ ، ومن ابتدأ فأثبت في الشيء حكما ، لايكون قائما ، وإن اتفق ان يكون ذلك الحكم ثابتا في في غيره »[2] .

ويورد أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) ـ كذلك ـ تعريفا للقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) جاء فيه أن القياس هو : « حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لضرب من الشبه »[3] ، « وعلى الرغم من أنه يسكت عن هذا التعريف ، معتبرا إياه صحيحا بصفة عامة فإنه يجده يفتقر إلى مزيد من الدقة والوضوح »[4] .

---

(١) أنظر : الأحكام للآمدي (٣ / ١٦٧) ، نهاية السول (٣ / ٣) ، أصول السرخسي (٢ / ١٤٣) ، كشف الأسرار (٣ / ٣٦٧) ، فواتح الرحموت (٢ / ٢٤٦) . الابهاج (٣ / ٥) .
(٢) انظر : المعتمد في أصول الفقه (٢ / ٦٩٧) .
(٣) المرجع السابق .
(٤) انظر : بنية العقل العربي (١٣٩) .

لهذا كله يعرفه أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ)، مقدما على تعريفه ما يشعر بعدم ارتياحه لتعاريف من تقدمه ، فيقول : « وأبين من هذا أن يحد بأنه : تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ، منبها إلى أن عبارة «تحصيل حكم الأصل في الفرع»، أشمل وأعم، لأنها تفيد الجمع بين الشيئين في الاثبات والنفي ، ومعنى ذلك : أن حكم الأصل قد يكون بصيغة الإثبات ، وقد يكون بصيغة النفي لإثبات حكم أو نفيه[١] .

ويلاحظ أن هذا التعريف ذكره الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) في « المحصول » إلا أنه غير بعض قيوده بما هو ـ حسب تعبير بعض الفضلاء ـ أحسن منها ، إذ يقول : « إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر ، لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت »[٢]، ويقرر ابن السبكي (ت٧٧١هـ) في شرحه « للمنهاج »[٣] أن هذا التعريف أبداه الإمام الرازي (٦٠٦هـ) في « المعالم »، وظاهره أن الرازي لم يذكره في « المحصول »، وإلا فنسبته إلى « المحصول » الذي هو أصل « المنهاج » أقرب، كما هو واضح مما تقدم ، ويقول الإسنوي (ت ٧٧٢ هـ) : «هذا التعريف هو المختار عند الإمام وأتباعه »[٤]، وعبارته هذه محتملة لأن يكون هذا التعريف للرازي نفسه ، وأن يكون لغيره ، وأنه اختاره عن بقية التعاريف ، والثاني أقرب .

ومن التعريفات التي تثار من حين لآخر في أكثر من مناسبة في باب القياس ، تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، فيقول : « القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيها عنه »، ويقول عنه إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) : « هو أقرب العبارات في تعريف القياس »[٥]، ويقول الكيا الهراسي (ت٤٧٨هـ) « هو أسد ماقيل على صناعة المتكلمين » ، ونقله الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) في المحصول عن أبي بكر الباقلاني

---

(١) انظر : المعتمد (٢ / ٦٩٨) ، وبنية العقل العربي (ص ١٣٩) .
(٢) انظر : المحصول (٢ / ق ٢ / ١٧)، نبراس العقول (١ / ١٤) .
(٣) الابهاج : (٣ / ٥) .
(٤) انظر : نهاية السول (٣ / ٣) .
(٥) انظر : البرهان (٢ / ٧٤٥) .

وقال : « واختاره جمهور المحققين منا »[1] ، ونقله عنه كذلك الآمدي (ت ٦٣١ هـ) في الإحكام ، وقال : « وقد وافقه عليه أكثر أصحابنا »[2] .

لعل التعريفات السابقة كافية لتحديد المراد من القياس بصفة عامة ، متجاوزين الحديث عما يثار ـ هنا ـ عن إمكانية حد القياس حدا حقيقيا ، نافين الإمكانية ـ حينا ـ لاشتماله على حقائق مختلفة ، أو لكونه نسبة وإضافة ، وهي عدمية ، أو مثبتين لحده حدا إسميا ، باعتباره أنه من الأمور الإصطلاحية ، وهذا إعلان واضح من الفريقين بأنه لايمكن أن يحد حدا حقيقيا ، وبالتالي فإنه لافائدة من الاستطراد في المناقشة والاستدلال وهذا ما قد يكون واضحا من خلال بحث حجية القياس ، وهو ما سيكون علينا البحث فيه الآن .

حجية القياس :

من المسلم به أن بنية القياس ـ وبخاصة في مجال الفقه ـ بنية معقدة ، ليس من السهل الإحاطة بها بصورة نهائية ، إستنادا إلى اعتبار معين ، ولعل هذا ما يفسر إختلاف الأصوليين إختلافا لا حدود له ، حول الجزئيات والتفاصيل في القياس ، ليس هذا وحسب بل إن هذا مايفسر اختلافهم حول ثبوت القياس والإحتجاج به ، كأصل من أصول الشرع في مجال الاستنباط والتعليل .

والذي يهمنا ـ هنا ـ هو تأسيس التصنيف الذي سنعتمده في بحث التنصيص على العلة ، ومقدار ما تتأثر به حجية القياس من جراء النفي والإثبات الذي هو طابع هذا الموضوع ، وهكذا يمكن أن نقول إن الأصوليين اختلفوا في الاحتجاج بالقياس ،واعتباره من مصادر التشريع على مذهبين رئيسين :

المذهب الأول : أن القياس حجة شرعية ، وهو رأي جمهور أهل العلم من السلف والخلف ، من الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب ومن تبعهم ، على خلاف بينهم في جوازه عقلا وشرعا ، أو وجوبه عقلا ، والشرع جاء مؤكدا له أو وجوبه عقلا فقط ،

---

(١) انظر : المحصول (٢ / ق ٢ / ٩) .
(٢) انظر : الأحكام للآمدي (٣ / ١٧٠) .

أو وجوبه عقلا وشرعا[1] .

المذهب الثاني : وإليه ذهب كثير من المعتزلة ، وهو مذهب الإمامية والظاهرية ، قالوا : إن التعبد بالقياس مستحيل عقلا وشرعا[2].

وأستدل للمذهب الحق الذي عليه جمهور الأمة ، هو أن التعبد جائز عقلا وواقع سمعا ، بأدلة من المعقول لجوازه عقلا ، كما استدلوا بالكتاب منه بجملة آيات ، كما استدلوا من السنة بجملة أحاديث ، والذي عول عليه جمهور الأصوليين في الاحتجاج هو دليل الإجماع ، واستدلوا كذلك بدليل المعقول[3].

أركان القياس :

يتألف القياس عند الأصوليين ـ في بنيته العامة ـ من أربعة عناصر (أركان) ، وهي : الأصل ، والفرع ، والحكم ، والعلة ، وترتيب هذه الأركان ، على هذا الشكل ، ترتيب إعتباطي في الحقيقة ، فهو لا يعبر لا عن الأسبقية المنطقية ، ولا عن القوة الطبيعية (الأهمية) لكل عنصر ، ولا عن تدرج الخطوت الفكرية لدى القائس .

ويرى الفقهاء أن الأسبقية لـ « الأصل » ، لكن ليس المراد به النص كما هو عند المتكلمين ، بل المراد به « المقيس عليه » كالخمر في المثال المذكور ، أما الفرع بوصفه الواقعة التي يبحث المجتهد لها عن حكم ، فإن المراد به في القياس « المقيس » .

---

(١) أنظر : المعتمد (٢/٧٢٥)، الاحكام لابن حزم (٢/٩٢٩)، الاحكام للآمدي (٤/٥)، نهاية الوصول (٢/١٢٢)، المحصول (٢/ق ٢/٣١)، مختصر ابن الحاجب (٢/٢٤٨)، كشف الاسرار (٣/٢٧٠).

(٢) أنظر : المعتمد (٢/٧٣٩)، المستصفى (٢/٥٦)، المحصول (٢/ق ٢/٣١)، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٢/٢٤٨)، كشف الاسرار (٣/٢٧٠).

(٣) أنظر : البرهان (٢/٧٥٣)، أصول السرخسي (٢/١٢٤)، المعتمد (٢/٧٢٤)، المحصول (٢/ق ٢/٣١)، الأحكام للآمدي (٤/٢٦).

ليس هذا وحسب ، بل أن من الأصوليين المتكلمين من يقرر أن الأسبقية تختلف باختلاف خطوات التفكير عند المجتهد ، وما يقصد من القياس ، فيرى الإمام الرازي (ت ٦٠٦ هـ) أن الأسبقية لحكم الأصل ، باعتباره أصل القياس في حالة الاتفاق على حكم الأصل ، وكونه منصوصا عليه مثلا ، بينما الأسبقية تكون للعلة في حالة الإختلاف ، باعتبارها ـ حينئذ ـ أصل القياس ، ثم يليه « حكم الأصل » باعتباره فرعا وبوصفه الواقعة التي يبحث المجتهد عنها ، ليكتمل عقد القياس ، ولتمديد الحكم من طرف إلى طرف ، أي من أصل إلى فرع[1] .

وبناء على هذا الاتجاه ، الذي يراعي خطوات التفكير لدى المجتهد حسب أسبقيتها المنطقية ، تكون أركان القياس مرتبة على النحو الآتي :
الفرع ، الأصل ، العلة ، الحكم ، ومعنى ذلك : « أن المجتهد يصطدم أولا بالواقعة التي لاحكم فيها (الفرع) ، ثم يبحث لها عن نظير لها وشبيه في الوقائع التي صدر فيها حكم (الأصل) ، ثم يبحث عن علة هذا الحكم في الأصل والفرع معا »[2] .

ويقرر كثير من المتأخرين أن الخلافات التي جرت بين الأصوليين حول تحديد المراد بأركان القياس ، وبخاصة الأصل والفرع ، إختلاف لاطائل تحته ، ولايترتب عليه فائدة ، وإنما اصطلح كل فريق على مايسمى أصلا ومايسمى فرعا ، مع مراعاة الجميع وجه انطباق معنى الأصلية والفرعية بحسب الأصل على م أراد منها في هذا المقام[3] .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد كان لكل فريق أدلة فيما اصطلح عليه ، كما له وجه لاينكره النافي ، كما لا ينكره المثبت ، إلا أن الخلاف في نهاية الأمر إنما في الأنسب من هذه الأقوال .

أقسام القياس :

يمكن تصنيف أنواع القياس ـ في الفقه وأصوله ـ إلى أنواع ثلاثة كبرى ، وحسب الاعتبارات التالية ، علما بأن كل نوع منها يشمل أقساما باعتبارات مختلفة . مختلفة .

---

(١) انظر : نبراس العقول (١ / ٢١٠) .
(٢) انظر : بنية العقل العربي (ص ١٤٦) .
(٣) انظر : نبراس العقول (١ / ٢١٠) .

فمن جهة وجود العلة في الأصل ، والعلم بحصولها في الفرع ، نجد أن القياس ينقسم إلى قسمين :

١ - القياس القطعي ، وهو ماتوقف على مقدمتين ، أحدهما : العلم بعلة الحكم في الأصل ، الثانية : العلم بحصول تلك العلة في الفرع ، مثل قياس الإساءة إلى الوالدين بالشتم أو الضرب ، على نهرهما ومخاطبتهما بـ « أف » في قوله تعالى : ﴿ **فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما** ﴾[1] .

١ - **القياس القطعي، وهو ماتوقف على مقدمتين، إحداهما : العلم بعلة الحكم في التفاح على البر في الربوية، والجامع هو الطعم في كل منهما، فإن الحكم بأن العلة هي الطعم ليس مقطوعا به ، لجواز أن تكون هي الكيل أو القوت**[2].

ومن جهة ثبوت الحكم في كل من الأصل والفرع ، وكون أحدهما أحق من الآخر في ذلك الحكم يتنوع القياس ثلاثة أنواع :

١ - نوع يكون فيه ثبوت الحكم في الفرع أولى من ثبوته في الأصل ، ويسمى هذا النوع بـ « قياس الأولى » ، ويمثل له بالمثال السابق في « القياس القطعي » .

٢ - نوع يكون فيه ثبوت الحكم في الفرع مساو لثبوته في الأصل ، ومثاله تعميم تحريم أكل أموال اليتامى، على جميع أنواع الإتلاف لتلك الأموال وذلك بناء على قوله تعالى : ﴿ **إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا** ﴾[3] .

٣ - نوع لا يكون فيه الفرع أولى بالحكم من الأصل ، ولا مساويا له ، بل بالعكس يكون ثبوت الحكم فيه مبنيا على ظن المجتهد وتقديره ، ويسميه بعضهم بالقياس « الأدون » ، وهذا هو المقصود أساسا بالقياس ، كقياس البطيخ على البر في الربا ، **بجامع الطعم في كل منهما ، لأن ثبوت الحكم في « البطيخ » أدون من ثبوته في البر ، لأن البر مكيل مقتات مطعوم ، فهو ربوي على كل**

---

(١) سورة الاسراء، الآية (٢٣) .
(٢) انظر ؛ أحكام الفصول للباجي (ص٦٢٧) ، جمع الجوامع وشرحه (٢ / ٢٢٤) .
(٣) سورة النساء ، الآية (١٠) .

من خلال ماتقدم من أقسام القياس يتضح أن العنصر الأساسي في القياس هو « الجامع » إذ هو العنصر الذي به يتحدد نوعية القياس ، وقوته ، وصحته ، وهو العنصر الذي به يعلل تحصيل حكم الأصل في الفرع ، ولهذا يقرر الأصوليون أن العلة ركن في القياس ، لابد في تحققه منها ليجمع بها بين الأصل والفرع ، بل هي الركن الأعظم ، ومباحثها أعظم مباحث الأصول وأصعبها »[٣] .

ومن هنا كانت مشكلة التعليل هي المشكلة الرئيسية في مباحث القياس وسندرس أثر « التنصيص على العلة » بشيء من التفصيل ، في المباحث الآتية باعتبار أن هذا الموضوع يعطي تفسيرا معينا لبعض اتجاهات الأصوليين في مباحث « العلة » ، فلننظر إذن ، إلى الكيفية التي يؤسس بها الأصوليون هذه المسألة في الفقه ، وذلك من خلال استعراض عام لقضية النص على العلة .

---

(١) أنظر : الأحكام للأمدي (٤ / ٣) ، فواتح الرحموت (٢ / ٣٢٠) ، نهاية السول

(٢) للاسنوي (٣ / ٢٦) .

(٣) أنظر : أحكم الفصول (٩ / ٦٢٦) ، الأحكام للأمدي (٤ / ٤) ، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٢ / ٢٤٧) ، فواتح الرحموت (٢ / ٣٢٠) ، ارشاد الفحول (ص ٢٢٢) .

(٣) انظر : نبراس العقول (١ / ٢١٥) .

الفصل الأول
التنصيص على العلة وأثره في مباحث القياس

لا نريد من خلال هذا البحث استقصاء كل ما كان أثرا واضحا أو غير واضح لعملية التنصيص على العلة على مباحث القياس في نصوص الشارع ، فإن ذلك واسع وشاق لا يتسع له بحث كهذا ، لكن حسبه أن يتناول من أنواعها العلة المنصوصة والمستنبطة والقاصرة والمتعدية ، ومن طرقها كيفية نص الشارع عليها ، وذلك ما نراه كافيا لأسباب تتضح بشكل عملي من خلال مواضيع هذا البحث ، ومن خلال الفصلين التاليين ، اللذين نقسم أولهما إلى مبحثين ، الأول منهما في أنواع العلة وأقسامها ، والثاني في كيفية الاستدلال على العلة من خلال نص الشارع .

المبحث الأول
أنواع العلة وأقسامها من جهة التنصيص والتعدية

يقسم العلماء العلة أقساما عديدة من وجوه مختلفة ، وباعتبارات متفقة أحيانا ، ومتباينة أحيانا أخرى ، وقد سلك الأصوليون في تقسيمها طرقا عديدة ، أستلهم كثير منهم ذوقه الشخصي في هذا التقسيم أو ذاك ، فالشافعية لهم طرقهم في التقسيم ، يشاركهم فيها كثير من علماء الأصول من المتكلمين والفقهاء ويمتازون عن غيرهم ببعض الأقسام مما لم يتطرق إليها سواهم ، وللعلة تقسيمات عند الحنفية لا نجدها عند غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى ، أو على الأقل يذكرها بعضهم على أنها من أقسام العلة ، وقد صنع هذا غير واحد من الأصوليين[1] .

وأمام هذا الاختلاف في التقسيم والتبويب ، والأهمية الكبيرة التى نراها أكثر وضوحا في أبواب الفقه ، نجد أنه من الصعوبة بمكان الإحاطة بتلك التقسيمات في بحث مازلنا نعلن منذ البداية أنه ليس مخصصا لبحث العلة أو مشكلة التعليل بوجه عام ، بل هو من جانب خاص ، كان التعبير المفصل عنه هو « أثر التنصيص على العلة في مباحث القياس » .

---

(١) انظر : البرهان (٢ / ١٠٨٠) ، المحصول (جـ ٢ / ق ٢ / ٣٨٤) ، نهاية الوصول (٢ / ٢١٥) ، جمع الجوامع (٢/٢٤١) .

وعلى هذا الأساس ، سنقتصر في دراستنا لأنواع العلة على الأنواع ذات الصلة الوثيقة بموضوعنا ، وبالقدر الذي يطرح إشكالية التعليل ، لذلك سنقتصر على نوعين من أنواع العلة وهما :

١ ـ أنواع العلة من جهة طريق ثبوتها .
٢ ـ أنواع العلة من جهة تعديها وعدمه .

ولا بد ـ هنا ـ قبل التقدم خطوة أخرى في هذا البحث ، من اثارة الانتباه إلى ما ينطوى عليه إقتصارنا على هذين النوعين (أو التقسيمين) دون بقية أنواع العلة والمقصود ، تسويغ المنهج ، ذلك أنه ما دام المقصود بالعلة ، هو صفة في الشيء مثل « الإسكار » بالنسبة للخمر ، فالتعليل ـ هنا ـ هو مجرد تسويغ ، والعلة ـ الإسكار ـ هو الذى يسوغ في نظر الفقيه الحكم الصادر في الخمر ، وهو « التحريم » .

وحيث أن موضوع بحثنا «أثر التنصيص على العلة في مباحث القياس» فإن أنواع العلة التي هي أشد التصاقا بهذا الموضوع ، هي الأنواع التي جاء تقسيمها باعتبار علاقتها بالنصوص الشرعية ، ولا شك أن هذه العلاقة تتضح بشكل ظاهر في تقسيم العلة من جهة كونها منصوصة ومستنبطة ، ومن جهة كونها متعدية وقاصرة ، وهذه نتيجة كما أبرزناها على مستوى المنهج ، نريد الآن ابرازها على مستوى الموضوع .

المطلب الأول
تقسيم العلة من حيث التنصيص عليها وعدمه
(المنصوصة والمستنبطة)

يقسم جمهور الأصوليين المتكلمين العلة في مباحث القياس إلى قسمين :

الأول : العلة المنصوصة ، ويريدون بها ما جاء النص بها صراحة أو ضمنا كما في قوله تعالى : ﴿ **لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل** ﴾[1] وفي الحديث كذلك قوله ـ ﷺ ـ « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة التى دفت »[2] .

---

(١) سورة النساء ، الآية (١٦٥) .
(٢) أخرجه الامام مالك في الموطأ (٢/٤٨٥) ، والامام أحمد في المسند (٢/٤٤١ ، ٥/٧٥) ، ومسلم في الأضاحي (٣/١٥٦٤) ، والنسائي في كتاب الأضاحي (٧/٢٣٣) ، وابن ماجة في الأضاحي (٢/١٠٥٥) .

الثاني : العلة المستنبطة ، والمراد منها ما يستنبطه المجتهد من النص وفقا لقواعد مرعية وطرق ثابتة ، يختص بعضها بدلالة السياق ، وبعضها يتمشى مع قواعد اللغة العربية ، ونحو ذلك مما هو معلوم في مباحث طرق إثبات العلة .

ويمثل الفقهاء (الأصوليون) عادة لهذا النوع بتعليل الربا في البر بكونه موزونا أو مكيلا ، أو مطعوما ونحو ذلك مما هو معلوم كونه سببا في اختلافات الفقهاء في علة الربا ، وبالتالي تعديه العلة إلى ما يماثل محلها[1] .

ونلاحظ أن الأصوليين يحيطون العلة « المستنبطة » بشيء من التحفظ الشيء الذى لا نجد له مثيلا في العلة « المنصوصة » ، فبقدر ما يحرص الأصوليون ـ وبخاصة المتكلمين منهم ـ على إثبات كون العلة المستنبطة تفتح مجالا واسعا للتعليل وإلحاق الفرع (القضية الحادثة) بالأصل (المنصوص على حكمه) ، بقدر ما يحرصون على التأكيد على أن العلة « إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا يعارض بمعارض مناف موجود في الأصل . على أنه متى كانت إحدى العلتين الأقوى أو الأضعف تؤدي المعنى نفسه ، فإنه لا يكون ذلك من باب التعارض بل هو زيادة في التأكيد . والمعارضة إنما تتحقق متى اقتضت إحدى العلتين نقيض الأخرى .

ولا يكتفي الفقهاء والأصوليون بالتنصيص على تلك التحفظات ، بل إنهم يتعرضون كذلك للحديث عن العلة « المنصوصة » إذ يقررون أنه لا يتصور التعارض فيها ، مع غيرها من العلل ، والسبب في ذلك أنه لا يصح الإنتقال من العلة المنصوصة إلى غيرها من الأوصاف التى يمكن تقديرها في علة الحكم ، ولا فرق ـ حينئذ ـ بين أن تكون تلك الأوصاف منصوصة أو مستنبطة . لأن المنصوصة وحدها هي التى تتعين للتعليل بها ، كما أنه لا يجوز الإنتقال من العلة المنصوصة الثابتة بالنص إلى المستنبطة الثابتة بالإجتهاد ، إذ أن الأولى أولى بالإعتبار ، ولأنها ـ وحدها ـ هي التي تتعين للتعليل بها . فصارت كالعلة المجمع عليها ، وهذا مما لا خلاف فيه بين الأصوليين ، وإنما يذكر في مثل هذا المبحث على سبيل المقارنة[2] .

---

(١) انظر : البحر المحيط للزركشى (١٦٦/٣) ، مخطوطة ، مباحث العلة في القياس (١٨٠٩) .

(٢) انظر : أحكام الفصول (ص ٧٥٧) ، مباحث العلة في القياس (ص ٢٦٩) .

أما العلة المستنبطة ـ وهي المرادة بالبحث هنا ـ فالتعارض فيها محتمل وواقع ، إذ قد يكون ـ هناك ـ وصف أو أكثر ـ غير الوصف الذى تم التعليل به ـ ، لكن هذا الوصف ـ أو الأوصاف ـ قد تكون صالحة للتعليل ، وقد لا تكون ، فإن كانت صالحة للتعليل ، فإما أن تكون أدنى حالا من الوصف المعلل به ، أو تكون مساوية له ، أو راجحة عليه .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى وبمناسبة الحديث عن العلة المنصوصة والمستنبطة ، يشترط جمهور الأصوليين من المتكلمين والفقهاء أن لا تتضمن العلة المستنبطة زيادة على النص ، ومرادهم من الزيادة على النص : أنه « إذا دل النص على علية وصف ، والاستنباط زاد قيدا على ذلك الوصف ــ لم يجز التعليل به[1] » ، وبمعنى آخر : أن تثبت العلة حكما في الأصل غير ما أثبته النص .

وقد يكون ممكنا أن نمثل له بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ (الطعام بالطعام مثلا بمثل)[2] ، فقد حرم الشارع ـ هنا ـ أن يباع الطعام بالطعام إلا أن يكون مثلا بمثل ، أما اشتراط التقابض في المجلس كما اشترطت المثلية ، فهذا مما لم يتطرق إليه النص ، واشتراطه ـ حينئذ ـ زيادة على النص ، والزيادة على النص تعد نسخا ، وهو غير جائز بالقياس والاجتهاد[3] .

ومع ذلك تحفظ الآمدى (ت ٦٣١ هـ) وصفي الدين الهندى (ت ٧١٥ هـ) ، وابن السبكي (ت ٧٧١ هـ) وغيرهم ، على هذا الاشتراط وقالوا : « إنما يشترط أن لا تتضمن زيادة على النص إن نافت الزيادة مقتضى النص ، لأن

---

(١) انظر : بيان المختصر (٧١/٣) .

(٢) يروي من حديث أبي سعيد الخدري في ربا الفضل ، أخرجه البخاري في البيوع باب بيع الدينار بالدينار (٩٨/٣) ، ومسلم في المساقاة باب بيع الطعام مثلا بمثل (١٢١٧/٣) ، والنسائي في البيوع ، باب بيع الفضة بالذهب (٢٨١/٧) ، وابن ماجة في التجارات (٧٥٨/٢) .

(٣) انظر : الأحكام للآمدى (٢٤٥/٣) ، نهاية الوصول (٢٣١/٢/ب) ، الفائق في أصول الفقه (٣١٠/٥) ، تيسير التحرير (٣٣/٤) ، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٢٢٩/٢) .

الزيادة إذا كانت وصفا مساويا للمنصوصة لا تكون المستنبطة مخالفة للمنصوصة ، فلا يلزم محذور »[1] .

وهكذا يتبين مما تقدم أن المسألة المطروحة « التنصيص على العلة » كانت ذات أبعاد عامة في التعليل لا يمكن تقييد البحث أو الاقتصار فيه على مجرد كون التنصيص على العلة هل يعتبر أمراً بالقياس أولا وإذن فلقد كان لابد من التمييز بين العلة « القاصرة » و« المتعدية » ، المنصوصة منها والمستنبطة ، باعتبار أن هناك ما هو متفق عليه بصورة مطلقة ، وما هو مختلف فيه ، حتى بين القياسيين .

المطلب الثاني
تقسيم العلة من حيث تعديها وعدمه

يقسم الأصوليون العلة من هذا الوجه إلى قسمين :

الأول : العلة المتعدية ، وهي ما يثبت وجودها في الأصل والفرع ، وبمعنى آخر هى التي تتعدى من محل النص إلى غيره وذلك كتعلل الفقهاء الربوية في البر مثلا بالطعم أو الكيل .

الثاني : العلة القاصرة ، ويراد بها ما لا تتجاوز المحل المنصوص عليه ، ويمثل لهذا النوع بتعليل الشافعية حرمة الربا في النقدين بجوهرية الثمن ، فإن هذا الوصف قاصر عليهما لا يتجاوزهما إلى غيرهما .

واستنادا إلى معظم المصادر الأصولية للمتقدمين والمتأخرين ، لم نجد خلافا بين أهل العلم في صحة التعليل بالعلة المتعدية ، ويحاول بعض الأصوليين تجنب التصريح بمثل هذا الاتفاق ، لأن القياس أساسا لا يتم إلا بعلة تتعدى إلى الفرع ، ليتم إلحاقه بالأصل .

أما العلة القاصرة ، فقد كانت مستندا قويا لمنكرى القياس في الفقه ، فقد استندوا من جملة ما استندوا عليه إلى أن الأحكام الشرعية لا تقبل التبرير العقلي ،

---

(1) انظر : الأحكام للآمدي (٣ / ٢٤٥) ، نهاية الوصول (٢ / ٢٣١ / ب) ، بيان المختصر (٣ / ٧١) .

ويقولون : « كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد ، والفرق بين المتماثلات ، والجمع بين المتفرقات » ، ويضربون لذلك مثلا ، حيث أن الشارع قد فرق بين المتماثلات ، فأوجب « الغسل من المني والحيض ، ولا يجب من البول والمذى ، وفرق في حق الحائض بين قضاء الصلاة والصوم »، وكما فرق بين المتماثلات ، جمع بين المتفرقات ، فقد « أوجب جزاء الصيد على من قتله عمدا أو خطأ ، وفرق في حلق الشعر والتطيب بين العمد والخطأ »(١) .

ويحاول مثبتو التعبد بالقياس التمييز في أحكام الشرع ، بين ما لا يعلل كعدد الركعات في الصلاة في مقام الرد على الفريق الأول ، وبين مايعلل مثل تحريم الخمر وأمثاله مما ورد عن الشارع معللا ، وحيث مازال الجدال مستمرا بين الفريقين النافي والمثبت ، يقرر بعض المهتمين بمسألة التعليل عند الفقهاء والمتكلمين بأنه « لامناص من أحد الموقفين : إما التخلص من مشكلة التعليل بترك القياس ، وإما التمسك بالقياس مع الاحتفاظ بتلك المشكلة بدون حل » ويرى أن تجاوز هذه المشكلة « يتطلب إعادة تأسيس الأصول » ، ويشير - هنا - إلى محاولة الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) آخر كبار فقهاء الأندلس ، في إعادة التأسيس وذلك « حينما دعا إلى بناء الأحكام على مقاصد الشريعة ، وليس على مجرد العلل »(٢) .

وواضح من خلال استعراض موضوع التعليل عند الفقهاء (الأصوليين) ، أنه وعلى الرغم من إختلافهم في صحة التعليل بالقاصرة ، إلا أنهم اتفقوا على أن تعدية الحكم من محل النص إلى غيره ، شرط لصحة القياس ، بل إن القياس لا يسمى كذلك بدون « التعدية » ، كما اتفقوا على صحة التعليل بالعلة القاصرة إذا كانت ثابتة بنص ، أو إجماع ، « لأن ما يثبت بهما ليس موضع إجتهاد وإختلاف »(٣) . إلا أن ابن السبكي نقل الخلاف فيها مطلقا ، إذ يقرر بشرح الجلال المحلي أن « العلة القاصرة، وهي التي لا تتعدى محل النص، منعها قوم عن أن يعلل بها مطلقا »(٤) .

---

(١) انظر : المستصفى للغزالي (٢/٢٦٤) .
(٢) انظر : نقد العقل العربي للجابري (ص ١٦٣) .
(٣) انظر : مباحث العلة في القياس (ص ٣٠٨) .
(٤) انظر : جمع الجوامع وشرحه (٢/٢٤١) .

مماحكات تنقطع فيها الأنفاس ، لحمل الخصم على التسليم أو على أقل تقدير تدعم الرأى بالبراهين المقنعة[1] .

أما مع الفريق الآخر القائل بعدم صحة التعليل بالعلة المستنبطة القاصرة ، فسوف يتبعون منهجا في الاستدلال شبيها إلى حد كبير بمنهج المصحح منهجا تركيبا أكثر منه تحليليا، وهو ذو ترابط منطقي كامل، ولكنه للحق متفاوت، فهم حين يقررون « أن الدليل ينفى القول بالعلة المظنونة ، ترك العمل به في المتعدية ، لكثرة فوائدها ، فوجب أن يبقى ما عداها على الأصل نجد أن القائلين بالجواز يعتبرون هذا اللون من الاستدلال مجرد بلاغات تفرض على أنها براهين ، ذلك « أنه لما وجب العمل بالمظنون قطعا ، كان العمل به عملا بالمقطوع لا بالمظنون » ، ليس هذا وحسب ، بل « يجب حمل تلك الأدلة على ما المطلوب فيه القطع ، لا الظن » ، وهذا إنما كان هدفهم في الأخير « جمعا بين الأدلة الدالة على جواز العمل بالمظنون ، لئلا يلزم التخصيص ، فإن العمل بالظن جائز في كثير من الصور وفاقا »[2] .

ومن المفيد أن نعرض أدلة أخرى ظن خصوم العمل بالعلة القاصرة أنهم يستقون منها مايكمل دعواهم ، بيد أن إجابات الجمهور المجوزين للعمل بالعلة القاصرة كانت تتفاوت في قوتها ، بل وقد نجدها ـ حينا ـ ضعيفة عندما يفكرون بكفاية إرباك الخصم . فمثلا يقولون « إن العلة المستنبطة إذا لم تتعد ، لم يكن في استنباطها فائدة . لأن حكم الأصل ثابت بالنص . . . وليست موجودة في فرع . . . ، وإذا لم يكن في استنباطها فائدة ، كانت عبثا »[3] .

ومع ذلك يورد الشيخ صفي الدين الهندى (ت ٧١٥ هـ) جوابا أكثر إفادة ، يدور حول بيان فوائد التعليل بالعلة القاصرة ، والتى سنذكرها بتفصيل أكثر فيما بعد ، ومع التسليم بإنتفاء الفائدة ، لكن « لا يمنع عقلا أنها تكون باعثة على الحكم في نفس الأمر ، أو مؤثرة فيه ، وإن لم ينتفع الطالب لها ، ويكون الطالب لها طالبا لما

---

(١) انظر : المعتمد (٢ / ٨٠١)، التبصرة (ص ٤٥٢)، المحصول (٢/ق ٢ /٤٢٣)، نهاية الوصول (٢/٢٢٢/أ)، الابهاج (١٥٥/٣) .
(٢) انظر : المحصول (٢/ق ٢ /٤٢٥)، الأحكم للآمدي (٢١٨/٣)، المستصفي (٩٩/٢).
(٣) انظر : المعتمد (٢٧٠/٢)، نهاية الوصول (٢/٢٢٣/ب) .

لاينتفع به »[1] ، وهذا مايؤكده قبل ذلك بوقت طويل أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦) ، ويزيد الأمر وضوحا بأنه « لو جاز أن يكون الطلب لها عبثا ، لأنها ليست بطريق إلى الحكم ـ لافي الحكم ولا في الفرع ـ لكان النص عليها عبثا ، لأنها ليست بطريق إلى حكم في أصل ولا في فرع »[2] .

ويتابع أبو الحسين البصري حديثه عن أدلة المخالفين ، فيذكر أن أقوى مايمكن أن يحتجوا به هو « أن العلة الشرعية أمارة ، والأمارة كالدلالة في أنها كاشفة عن شيء ، ولا يتصور دلالة وأمارة لا تكشف عن شيء ، والعلة القاصرة لا تكشف عن حكم أصل ولا فرع ، فلم تكن أمارة ، فإذا لم تكنن أمارة ، لم تكن علة »[3] .

ويستخدم الفقيه الأصولي المعتزلي في الجوانب عن هذا الدليل منهج قلب الدليل على الخصم ، فيجيب على خصمه بقوله « أنه إذا دلت أمارة صحيحة على كون الوصف علة ، قضينا بأنها وجه المصلحة ، وقلنا بأن العلة أماة على معنى أنها مظنون كونها علة ، يمكن أن نقول : إنها أمارة على وجه المصلحة ، بمعنى أنها مقارنة ، فيدل على أن وجه المصلحة يوجد حيث توجد العلة »[4] .

وأخيرا يستدل لهم الفقيه الأصولي المالكي القرافي (ت ٦٨٤ هـ) بدليل نحس منذ بدايته أنه عبارة عن اندفاع واضح وجهد ضائع ، إذ يقول : « إن القاصرة غير معلومة من طريق الصحابة ، ويلزم من عدم المدرك عدم الحكم »[5] .

وإذ قد أتينا إلى نهاية هذا الاستدلال المتطاول ، والمتفاوت القيمة ، من حيث الإثبات والنفي ، نعرض لأهم الفوائد التي يثيرها أهل العلم من حين لآخر من جراء الأخذ بالعلة القاصرة ، وهو بالتالي زيادة في تأكيد الأخذ بمبدأ التعدية مطلقا في باب القياس :

---

(١) انظر : المعتمد (٢ / ٢٧٠) ، نهاية الوصول (٢ / ٢٢٣ / ب) .
(٢) المعتمد (٢ / ٢٧٠) ، التمهيد (٤ / ٦٣) .
(٣) انظر : المعتمد (٢ / ٢٧١) ، المحصول (٢ / ق ٢ / ٤٢٦) .
(٤) انظر : المعتمد (٢ / ٢٧١) ، التمهيد (٤ / ٦٦) .
(٥) انظر : شرح تنقيح الفصول (ص ٤٦٠) .

١ ـ معرفة الباعث على الحكم الشرعي ، وكونه مطابقا لوجه الحكمة والمصلحة وهذه فائدة معتبرة ، بل من أجل الفوائد ، لأن النفوس إلى قبول الأحكام المطابقة للحكم والمصالح أميل ، فتكون أدعى إلى حصول المقصود .

٢ ـ أن إمتناع التعليل بالقاصرة يفيد عدم الحكم ، لأنه يفيد المنع من القياس عليه ، فإنه إذا علم أن الحكم في الأصل معلل بعلة قاصرة ، إمتنع القياس عليه ، وبتقدير أن يوجد في الأصل وصف مناسب للحكم ، متعد ، فإنه يمتنع تعدية الحكم به إلا بشرط الترجيح ، ولاشك أن التعليل بالقاصرة غير مشروط بعدم المتعدية ، إذ لا يتصور ـ حينئذ ـ وقوع التعارض بينهما .

٣ ـ أنه لا فائدة أكثر من العلم بالشيء ، فإنا إذا علمنا الحكم ، ثم اطلعنا على علته صرنا عالمين أو ظانين لما كنا عنه غافلين ، وذلك كمال النفوس ، ومحبوب القلوب ، أو لشيء آخر ولابد من بيانه ، لننظر هل هو مقتض للبطلان أولا ؟ ويقرر أهل العلم أن الأصل عدم اقتضائه لذلك ، وعدم وجوده وإذا انتفى مدرك البطلان ، وجب أن يقال إنه يصح التعليل به[1] .

---

(١) انظر : أصول السرخسي (٢ / ١٥٩)، المعتمد (٢/٢٧٠)، تقويم الأدلة (ص ٥٥٤)، التبصرة (ص ٤٥٣)، المستصفى (٢ / ٣٤٥)، المحصول (٢ / ق ٢ / ٢٢٤)، مختصر ابن الحاجب، (٢ / ٢١٧)، نهاية الوصول (٢ / ٢٢٣ / أ)، كشف الأسرار (٣ / ٣١٦)، فواتح الرحموت (٢ / ٢٧٦) .

المبحث الثاني
ثبوت العلة بالنص

يقرر الأصوليون المتمسكون بالقياس والمدافعون عنه « أنه لا يكتفى في القياس بمجرد وجود الجامع في الأصل والفرع ، بل لابد من دليل يشهد له بالإعتبار »[1] ، على الرغم من أن الحكم الذى يصدره المجتهد إستنادا على القياس حكم يقوم على الظن فقط ، لا على اليقين ، لكنه ليس ظنا اعتباطيا ، بل هو قناعة تحصل للمجتهد من خلال ملاحظة وجود قرائن وعلامات في النصوص واستفراغه كل جهده في طلب العلم بأحكام الشرع ، وهذا الظن يقوى ويضعف بحسب وجود النص وعدمه ، ووضوحه وخفائه ، والوطأة تكون أخف مع وجود النص ، لأنه كما قال الإمام الشافعي : « متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلة وإعلاما ابتدرنا إليه ، وهو أولى ما يسلك »[2] .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فالتعليل معنى من المعانى ، وأصله أن يدل عليه بالألفاظ كبقية المعاني ، ومع ذلك فإن الأسماء والأفعال كذلك تدل على المعانى ، مثلها في ذلك مثل الحروف ، وعلى سبيل المثال يذكر أصحاب التعليل من حروف التعليل : « كى » و« إذن » و« اللام » و« الباء » و« من » و« الفاء » ومن أسمائه : « أجل » و« سبب » و« مقتضى » ، ومن أفعاله : « عللت بكذا » و« نظرت كذا بكذا » .

ليس هذا وحسب ، بل قد يدل السياق في الدلالة على العلية ، كما دل على غير العلية ، وقد يكون محتملا فيعين السياق أحد الاحتمالين ، ونبه الفقيه الأصولى الشافعي بدر الدين الزركشي (٧٩٤ هـ) على أن المصنفين ـ في هذا الصدد ـ خلطوا الشروط بالعلل ، « وعمدوا إلى أمثلة يتلقى التعليل فيها من شيء فظنوه يتلقى من شيء آخر » ، وكمثال على ذلك « التبس عليهم موضوع الحروف ، لكونها مشتركة فظنوه للتعليل في محل ليس هو فيه للتعليل »[3] .

---

(١) انظر : البحر المحيط (٢٩٧/أ) .
(٢) انظر : البرهان (٨٠٦/٢) .
(٣) انظر : البحر المحيط (٢٩٧/ب) .

هذه الملاحظات المتقدمة يتحدد بها الوضع الذي يفترض أن يكون عليه التنصيص على العلة طريقة الشارع في التنصيص ، وأسلوبه ، ومدى قوة الدلالة على الأحكام من جهة النصوص ، ومن جهة تنوع أساليبها وطريقة عرضها ، إذ ليس القياس قائما على التأليف بين أصل وفرع ، بل يقوم على المقايسة والمقاربة بينهما ، لتحصيل حكم الأصل في الفرع لإبتداء حكم ولإستخلاص نتيجة من مقدمات ، وذلك التحصيل قائم على ظن القائس ، الذي لا بد أن يستفيد مايقويه من طريقة الشارع في الدلالة على الحكم وعلته .

وحيث أن القياس ليس على درجة واحدة من حيث القوة ، بل هو أنواع تتدرج قوة وضعفا حسب نوع الجامع « العلة » الذي يربط الفرع بالأصل ، وطريقة ثبوته ، والذي يعتبر من أهم طرقه « نص الشارع » وهو ماسيكون علينا البحث فيه الآن ، والذي يظهر من خلاله ذلك الضعف وتلك القوة .

يقسم الأصوليون النص على العلة إلى نوعين « الصريح » و« الظاهر » وهذا ما عليه جمهور المتكلمين ، ولن نتعرض للتقسيم الذي عناه كثير من الفقهاء وبعض المتكلمين ، ذلك أن ما عليه جمهور المتكلمين أبعد عن الاحتمال[1] .

أما الصريح ، فيعرف به الآمدى (ت ٦٣١ هـ) بأنه « أن يذكر دليل من الكتاب أو السنة على التعليل بالوصف ، بلفظ موضوع له في اللغة ، من غير إحتياج فيه إلى نظر واستدلال « ومراد به » ما صرح فيه بكون الوصف علة أو سببا للحكم الفلاني ، وذلك كما لو قال : العلة كذا ، أو السبب كذا »[2] وينقله الزركشي (٧٩٤ هـ) بعبارة أخرى ، فيقول « الصريح هو الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال ، بل يكون اللفظ موضوعا في اللغة له »[3] ، ويقول الفقيه الأصولى

---

(١) انظر : المعتمد (٢/٧٧٥) ، المستصفى (٢/٢٨٨) ، المحصول (٢/ق ٢/١٩٣) ، الأحكام للآمدى (٣/٢٥٢) ، شرح العضد (٢/٢٣٤) .

(٢) يقسم بعضهم النص إلى صريح وظاهر وايماء ولا وجه لجعل الايماء من أقسام النص ، ذلك أنه من أقسام الظاهر .
انظر : الأحكام للآمدى (٣/٢٥٢) .

(٣) انظر : البحر المحيط (٢٩٧/ب) .

الشافعي التبريزي (ت ٦٢١ هـ) صاحب التنقيح في الأصول في تعريفه للصريح بأنه « مايدل عليه اللفظ ، سواء كان موضوعا له أو لمعنى يتضمنه »[١] .

لنضف أخيرا أن هذا المصطلح يستعمل عند الأصوليين والفقهاء في التعليل الذي يجب اعتقاد التعليل به إلا أن يدل على أنها لم يقصد بها التعليل ، فتكون مجازاً فيما يقصد بها ، ولهذا يقول القاضي أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣ هـ) : « أنه للتعليل إلا أن يدل على غير ذلك »، « وهو بمثابة قوله : ﴿ أقلم الصلاة لدلوك الشمس ﴾[٢] ، قال : « لايصلح الدلوك لكونه عمله ، فهو بمعنى الدلوك » ، يقول الزركشي : « وإنما قال ذلك ، لأن عنده العلل الشرعية لابد فيها من المناسبة ، وليس ميل الشمس من هذا القبيل »[٣] .

ويؤكد هذا المعنى الفقيه الأصولي أبو الحسن الأبياري (ت ٦١٦ هـ) وهو من شراح « البرهان في أصول الفقه » لإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ) ، فيقول « ليس المراد بالصريح المعنى الذي لا يقبل التأويل ، بل المنطوق بالتعليل فيه ، على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى »[٤] .

أما الظاهر : فما يحتمل غير العلية إحتمالا مرجوحا ، وذلك « إما أن يذكر العلة بحرف من حروف التعليل ، قد يقصد به غير العلية » ، وإما أن تذكر العلية بتعليق الحكم على الوصف بالفاء »[٥] ويقول عنه الزركشي « كل ما لا ينقدح حمله على غير التعليل أو الإعتبار إلا على بعد »[٦] .

وهكذا نأتي على نهاية الحديث عما نعتبره تمهيدا لموضوع يقع من الأهمية موقعا ، كان سياق المبحثين السابقين ـ على طولها ـ بمثابة تقرير واستقراء لماهية النص والتنصيص على العلة ، ذلك الموضوع الذى ذكرنا به في أكثر من مناسبة ، ذلك الموضوع الذى يطرح جملة من الأسئلة على الباحث الأصولى القايس ، إزاء دعوى

---

(١) انظر : البحر المحيط في أصول الفقه للزركشى (٢٩٧/ب) .
(٢) سورة الاسراء ، الآية (٧٨) .
(٣) انظر البحر المحيط (٢٩٧/ب) ، جمع الجوامع وشرحه (٧٦/٤) ، نهايه السول للاسنوى (٣٩/٣) ، تيسير التحرير (٣٩/٤) .
(٤) البحر المحيط (٢٩٧/ب) .
(٥) انظر : بيان المختصر للأصفهاني (٨٩/٣) ، نبراس العقول (٢٢٨/١) .
(٦) انظر : البحر المحيط (٢٩٧/ب) .

« التنصيص على العلة هل هو أمر بالقياس ، أولا ؟ وما أثر ذلك في حجية القياس ؟ وهل إنكار كونه أمرا يعم المخالف والموافق لحجية القياس ، أو هو خلاف خاص ؟ أسئلة متنوعة الصيغة ، والمضمون واحد ، وهذا ما سيكون موضوع الفصل القادم .

الفصل الثاني
التنصيص على العلة وأثره في ثبوت القياس

لقد لا حظنا في مناسبات عديدة ، من خلال تحليلنا لقضية التنصيص على العلة ، سواء في مباحث تقسيمات العلة وأنواعها ، أو في مبحث ثبوت العلة بالنص وأنواعه ، أن التعامل مع هذه القضية قد رسخ لدى الأصوليين نظرة يتعاملون بها مع القياس من خلال درجة ترتقي عن مستوى الظن الذى هو طابع القياس إلى مستوى الإلزام والقطع ، وبالتالي يصبح القياس طاعة أو معصية ، أمرا أو نهيا ، أو على أقل تقدير يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه .

والسؤال الذي نراه يفرض نفسه الآن وبالحاح هو : هل التنصيص على العلة أمر بالقياس ؟ ومامحل النزاع إن كان ثم من خلافه ، ومافائدة هذا الخلاف ؟ وماوجه ذكر هذه المسألة في باب الاحتجاج بالقياس ؟

للجواب عن هذا السؤال لا بد من التنبيه أولا إلى أن الأصوليين قد جرت عادتهم بذكر هذه المسألة بعد بيان حجية القياس ، أى بعد تحرير محل الاتفاق والإختلاف ، واستعراض أهم أقوال العلماء من جهة الإثبات والنفي والتفصيل ، وبعد استعراض ـ كذلك ـ حجج المتخالفين ومناقشتها والجواب عنها ومحاولة الترجيح بينها ، وبعد ذلك يذكرون هذه المسألة « هل التنصيص على العلة أمر بالقياس أولا ؟ » لأسباب ودوافع نذكرها فيما بعد .

على أنه قبل الدخول في تفاصيل هذه المسألة ، لا بد بادىء ذى بدء ، من بيان محل النزاع بين أرباب المذاهب ، ذلك أنهم إختلفوا فيما إذا نص الشارع على علة حكم هل يكون ذلك منه اذنا بقياس ما وجدت فيه هذه العلة على محل هذا الحكم الخاص ، وإعلاما بحجيته فيه فقط ، ولو لم يرد في الشارع التعبد بالقياس مطلقا أو لا يكون ؟ .

ليس هذا وحسب ، بل إن فائدة النزاع في هذه المسألة تتضح في أن من منع القياس كالظاهرية ومن معهم لا يخالفون في هذا ، كما يشير إلى ذلك شيخ الأزهر عبد الرحمن الشربيني (ت ١٣٢٦ هـ) في تقريره على جمع الجوامع[١] ، ولا شك أن عدم المخالفة ـ حينئذ ـ ممن منع القياس إنما تستفاد من بحث هذه المسألة بشكل واضح إذا كان المانع للتعبد بالقياس مطلقا يقول : « إن التنصيص على العلة إذن بالقياس » ، أما من قال بالتعبد بالقياس وأنه حجة ، وأن التنصيص على العلة إذن بالقياس فقد لا يكون له فائدة ـ حينئذ ـ في بحث هذه المسألة إلا ضم دليل على حجية هذا القياس الخاص إلى القياس العام الذى تخالف فيه الظاهرية وغيرها من الطوائف[٢] .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن من يقول إن القياس حجة شرعية فقط ، بمعنى أنه لا يرى أن التنصيص على العلة إذن بالقياس ، فلا فائدة له في هذه المسألة ، ومن ذكرها في مقام الاتفاق والاختلاف ، حيث لم يعتبر التنصيص على العلة دليلا آخر على حجية هذا القياس الخاص منضما إلى الدليل العام المثبت لحجية القياس .

واضح إذن أن وجه ذكر هذه المسألة في باب حجية القياس ، وكونها تأتي بعد استعراض كافة جوانب حجية القياس ، من جهة الأقوال والمذاهب والأدلة وما يتعلق بكل ذلك ، هو أن حاصلها يرجع إلى صحة دليل آخر على حجية القياس واعتباره دليلا من أدلة التشريع باعتباره قياسا خاصا نص الشارع على علته ، أو عدم صحة ذلك الدليل ، فمن قال : إن التنصيص على العلة ليس إذنا بالقياس لم يعتبر هذا دليلا على التعبد بالقياس الخاص ، الذى هو قياس فرع على أصل نص الشارع على علته ، بخلاف من قال إنه إذن بالقياس ، فقد اعتبره دليلا[٣] .

ربما كان هذا الاستطراد ضروريا لإلقاء الضوء على طبيعة المنهج الذي سيتم من خلاله عرض مباحث هذا الفصل ، وعلى ضوء ماتقدم يمكننا عرض هذه المباحث على النحو الآتي :

---

(١) انظر : جمع الجوامع بتقرير الشربيني (٢ / ٢١٠) .
(٢) انظر : نبراس العقول (١ / ١٦٩) .
(٣) انظر : نبراس العقول (١ / ١٦٩) .

المبحث الأول

أقوال العلماء في حكم التنصيص على العلة

اختلف العلماء في التنصيص على العلة هل هو أمر بالقياس أولا ؟ وبالقدر الذى تقدم تحديده قريبا ، لا فرق ـ حينئذ ـ بين المتقدمين والمتأخرين ، فحاصل النزاع في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول : وحاصله أن التنصيص على العلة لا يفيد الأمر بالقياس مطلقا ، ومرادهم ـ هنا ـ أنه لا فرق بين أن يكون القياس في جانب الفعل والأمر ، أو في جانب الترك والنهي ، ويقول ابن السبكي (ت ٧٧١ هـ) عن هذا المذهب : « وإليه ذهب المحققون »[١] ، ومثل ذلك قال الصفى الهندى (ت ٧١٥ هـ) فقد نسبه إلى المحققين من الشافعية ، ومنهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٨ هـ) ، ونسبه إلى إبي إسحاق الآمدى (ت ٦٣١ هـ) وأكثر الشافعية واختاره ، ونسبه ابن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ) إلى الجمهور واختاره ، ونسبه أبو إسحاق الشيرازى (ت ٤٧٦ هـ) لبعض الشافعية ، ولأبي عبد الله البصرى (ت ٣٦٩ هـ) من أصحاب أبي حنيفة ، واليه ذهب الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) والإمام الرازى (ت ٦٠٦ هـ) وأتباعه ، وإليه ذهب جماعة من أهل الظاهر ، ونسبه إليهم صفي الدين الهندى في « نهاية الوصول » ، والزركشي في « البحر المحيط » ، وابن السبكي في « الإبهاج » وأبو الخطاب الحنبلي (ت ٥١٠ هـ) في « التمهيد »[٢] .

هذا ومما هو جدير بالملاحظة أن الفقيه الأصولي ابن حزم الظاهرى (ت ٤٥٦ هـ) ينكر أن يكون هذا الرأى لأحد من الظاهرية ، إذ يقول « وهذا ليس يقول به أبو سليمان رحمه الله (ت ٢٧٠ هـ) ، ولا أحد من أصحابنا ، وإنما هو قول لقوم

---

(١) انظر : الابهاج (٣/٢٤) .

(٢) انظر : المعتمد (٢/٧٥٣) ، التبصرة (ص ٤٣٧) ، المستصفى (٢/٢٧٢) ، التمهيد لأبي الخطاب (٣/٤٢٩) ، المحصول (٢/ق ٢/١٦٤) ، الأحكام للآمدى (٤/٥٥) ، مختصر ابن الحاجب وشرحه (٢/٢٥٣) ، نهاية الوصول (٢/١٤٦/أ) ، الابهاج (٣/٢٤) ، البحر المحيط (٢٧٢/ب) ، نهاية السول (٣/٢٤) .

لا يعتد بهم في جملتنا ، كالقاشانى وضربائه »[1] .

ويقول الفقيه الأصولي الشافعي سليم الرازى (ت ٤٤٧ هـ) « إنه قول أكثر أصحابنا ، وعليه الفقهاء والمتكلمون »[2] ، ونسب هذا الرأى لبعض الحنفية ، لكن الكمال ابن الهمام صاحب التحرير (ت ٨٦١ هـ) وصاحب فواتح الرحموت (ت ١١٨٠ هـ) ذكر أن رأى الأحناف على خلاف ما نقل عنهم ـ هنا ـ وأن النص على العلة يكفي في التعبد بالقياس ، كما سيأتي تفصيل ذلك[3] .

وذهب إلى هذا الرأى أيضا جماعة من المعتزلة ، ومنهم جعفر ابن مبشر (ت ٢٣٤ هـ) ، وجعفر بن حرب (ت ٢٣٦ هـ) وغيرهما[4] ، ويذكر الزركشي أن مذهبهما إنما هو التفصيل بين أن يرد النص على العلة قبل ورود التعبد بالقياس ، فلا يجوز حينئذ تعدية الحكم إلى غير المنصوص عليه ، وإلا جاز ، ولم يذكر هذا التفصيل أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) من المعتزلة ، وهو يعتبر من المقعّدين لهذا المذهب ، وقوله ـ هنا ـ مقدم على غيره[5] .

المذهب الثاني : أن النص على علة الحكم يفيد الأمر بالقياس ، كما أنه إذن في إلحاق غيره به ، سواء ورد ذلك قبل ثبوت التعبد بالقياس أو بعد ثبوته ، وذهب إليه جمهور الفقهاء والأصوليين والمتكلمين وأكثر الشافعية ، وذهب إليه بعض الظاهرية من منكرى القياس ، وقال أبو الحسين « وأوجب أبو هاشم القياس بها ، وان لم يرد التعبد بالقياس » ، وبه قال القاشاني والنهرواني (ت ٣٩٠)[6] .

---

(١) انظر : الأحكام لابن حزم (١١١٠/٨) .
(٢) انظر : البحر المحيط (٢٧٢/ب) .
(٣) انظر : التمهيد لأبي الخطاب (٤٢٩/٣) ، تيسير التحرير (١١١/٤) ، فواتح الرحموت (٣١٦/٢) .
(٤) انظر : المعتمد (٧٥٣/٢) ، والتمهيد لأبي الخطاب (٤٢٨/٣) ، ونهاية الوصول (١٤٦/٢/أ) ، الابهاج (٢٤/٣) .
(٥) انظر : المعتمد (٢٣٥/٢) ، البحر المحيط (٢٧٢/ب) .
(٦) انظر : المعتمد (٧٥٣/٢)، التبصرة (ص٤٣٦)، المستصفى (٢٧٢/٢)، المحصول (٢/ق ٢٦٤/٢) ، الاحكام للآمدى (٥٥/١) ، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٢٥٣/٢) ، نهاية الوصول (١٤٦/٢/أ) ، الابهاج(٢٤/٣) ، جمع الجوامع وشرحه (٢١١/٢) ، البحر المحيط (٢٧٢/ب) .

وذهب إلى هذا الرأى الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ فيما ينقله أبو الخطاب (ت ٥١٠ هـ) عن شيخه القاضي أبي يعلي (ت ٤٥٨ هـ) ، ونسبه ابن النجار (ت ٩٧٢ هـ) إلى أصحابه (الحنابلة) ونقل عن أبي الخطاب والموفق ابن قدامة (ت ٦٢٠ هـ) أنه إن ورد التعبد بالقياس كفى والا فلا ، والذى في التمهيد لأبي الخطاب التعدية مطلقا[1] .

وقال بهذا الرأى كذلك جماعة من الحنفية ، منهم أبو الحسن الكرخي (ت ٣٤٠ هـ) ، وأبو بكر الرازى (ت ٣٧٠ هـ) ، وقال أبو سفيان من الحنفية : « وإليه كان يشير شيخنا ـ يعني أبا بكر الرازى ـ في إحتجاجه بقوله ـ ﷺ ـ (إنما ذلك دم عرق ، فتوضئي لكل صلاة)[2] في ايجاب الوضوء من الرعاف ونحوه، وصار بمثابة قوله : الوضوء من كل دم عرق » ، ولكن الذى اختاره أبو سفيان ـ هذا ـ أنه إن ورد التنصيص قبل ورود التعبد بالقياس فلا يجوز تعدية الحكم وإلا جاز[3] .

وعلى الرغم من أن أكثر المؤلفات في أصول الفقه من مختلف العصور قد نقلت عن النظام قوله « إن التنصيص على العلة يفيد الأمر بالقياس » إلا أنه وقع اضطراب في النقل عنه ، وفي تكييف رأيه ، وهو أمر يشترك فيه جميع الكتاب والمؤلفين على مختلف المذاهب وتباين المشارب ، الأمر الذي أدى إلى الغموض في هذا الرأي ، إلا أن ذلك لايقوم حائلا دون التعرف على رأيه من المصادر الموثوق بها وبخاصة تلك التى كانت على مذهبه :

يقول الشيخ صفي الدين الهندي (ت ٧١٥ هـ) : حكى « الأكثرون عن النظام أن النص على علة الحكم يفيد الأمر بالقياس » وكذلك نقل عنه الزركشي في

---

(١) انظر : التمهيد (٤٢٨/٣) ، الروضة لابن قدامة (ص ٢٩٣) ، المسودة (ص ٣٩٠) ، الجدل لابن عقيل (ص ١٤) ، مختصر الروضة (ص ١٥٥) ، شرح الكوكب المنير (٢٢١/٤) .

(٢) يروى هذا الحديث عن عائشة وغيرها بألفاظ مختلفة ، أخرجه مالك في الموطأ في الطهارة باب المستحاضة (٦١/١) ، والشافعي في المسند (ص ٣٠٠) والامام أحمد في المسند (١٩٤/٦) ، والبخاري في الحيض (٨٧/١) ، ومسلم في الحيض (٢٦٢/١) ، وأبو داود في الطهارة باب في المرأة تستحاض (١٩٣/١) ، والترمذي في الطهارة ، باب ما جاء في المستحاضة (٨٢/١) .

(٣) انظر : تيسير التحرير (١١١/٤) ، فواتح الرحموت (٣١٦/٢) ، البحر المحيط (٢٧٢/ب) ، الابهاج (٢٤/٣) .

البحر المحيط « أن الشارع إذا نص على حكم وعلى علته فإن النظام كغيره يرى أنه إذن في الحاق غيره به » ، ويشير أبو الحسين البصري ، وهو من أواخر أقطاب المعتزلة ، كما هو معروف ، ومن المؤصلين لمذهبهم إلى أن أبا إسحاق النظام يقول : « إن النص عليها ـ أي العلة ـ يكفي في التعبد بالقياس بها » وفي المحصول : « قال النظام : النص على علة الحكم يفيد الأمر بالقياس »[١] .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ظهر الغزالي (ت ٥٠٥) بمقالة ت ختلف عن تلك التي ينقلها عنه الأكثرون كما تقدم ، فقد أوضح وجه إلحاق النظام الفعر بالأصل في هذه الحالة ، وقال : « قال النظام : العلة المنصوصة توجب الإلحاق ، لكن لا بطريق القياس ، بل بطريق اللفظ والعموم ، إذ لا فرق في اللغة بين قوله حرمت كل مشتد ، وبين قوله حرمت الخمر لشدتها »[٢] .

ومثل هذا النقل عن النظام ، ينقل كذلك الآمدي (ت ٦٣١ هـ) عنه أنه يقول : إن التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس[٣] .

والسؤال الذي يطرح نفسه ـ هنا ـ هو التالي : إذا كان النظام أحال التعبد بالقياس في شريعتنا ، فما التوفيق بينه وبين قوله هنا إن التنصيص على العلة أمر بالقياس ؟

لإلتماس الجواب ـ جواب الأصوليين ـ عن هذا السؤال تجب الإشارة أولا إلى أن كثيراً ممن كتب في الأصول ، يلحون على إعطاء نوع من عدم الإتفاق على مانقل عن النظام ، وعلى إختلافهم في توجيه ذلك النقل ، فالحقيقة التي لا جدال فيها أن النقل عن النظام في هذه المسألة قد اضطرب ، نلمس هذا واضحا عند الصفي الهندي في تعليق له على كلام الغزالي ، حيث يقول : « وكلام الشيخ الغزالي ـ رحمه الله ـ في النقل عنه صريح في أنه يرى تعميم الحكم في جميع موارد العلة بطريقة

---

(١) انظر : المعتمد (٢ / ٧٥٣) ، المحصول (٢ / ق٢ / ١٦٤)، نهاية الوصول (٢ / ١٤٦ / أ)، البحر المحيط (٢٧٢ / ب)، الابهاج (٣ / ٢٤) .
(٢) انظر : المستصفى (٢ / ٢٧٢) .
(٣) انظر : الأحكام للآمدي (٤ / ٥٥) .

اللفظ والعموم ، ولاشك في أنه مخالف لنقل الأكثرين ، مناف له ، فإن التعميم بطريق القياس لا يجامع التعميم بطريق اللفظ ، فحينئذ لا يكون ذلك أمرا بالقياس عنده ، وإن كان الحكم ثابتا عنده في غير الصورة التي نصل عليها[1] .

أما الفقيه الأصولي بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) فينبه منذ البداية إلى « أن القائلين بالإكتفاء مطلقا هم أكثر نفاة القياس ، ولا يستنكر ذلك منهم ، لأنهم يرون أن التنصيص على علة الحكم ينزل منزلة اللفظ العام في وجوب تعميم الحكم ، ولا فرق عندهم بين أن يقول : حرمت الخمر لإسكارها ، أو حرمت كل مسكر ، كما صرح به الصيرفي (ت ٣٣٠ هـ) في كتابه ومراد الزركشي من هذا « تحرير مذهب النظام وغيره من منكري القياس ، فكأنه أنكر تسمية هذا قياسا ، وان كان قائلا به في المعنى ، وكذا نقله القاضي عبد الوهاب (ت ٤٢٢ هـ) في « الملخص » وسليم (ت ٤٤٧ هـ) في « التقريب » وغيرهما »[2] .

وهنا يعود الزركشي بعد نقله لكلام الصفي الهندي المتقدم إلى مخالفة الغزالي في النقل عن النظام ، حيث يقول الزركشي : قلت : وماحكاه الغزالي أظهر ، لما سبق عن النظام من إنكار القول بالقياس ، ولهذا قال الغزالي : « ظن النظام أنه منكر للقياس ، وقد زاد علينا إذ قاس حيث لا نقيس ، لكن أنكر اسم القياس » . وهو لم يدع أنه بالقياس على اللفظ ، فكان من حقه أن يبطل هذه الجهة من القياس ، وقد يجمع بين إنكاره القياس ، وما نقله الأكثرون عنه بأنه إذا وقع التنصيص على العلة فمدلول اللفظ الأمر بالقياس لغة ، ولم يتعرض لوقوعه من الشارع أو غيره ، وهناك أحال وروده من الشارع ، لكن يلزم على هذا القول أن الشارع لايقع منه التنصيص على العلة من حيث هو، فمدلوله ماذكرناه »[3] .

وينبه الزركشي أخيرا إلى أنه « سبق عن الأستاذ أبي إسحاق (ت ٤١٨ هـ) نقل التعميم ، فإنه قال في كتابه : « إذا نص الشارع على العلة، على وجه لايقبل

---

(١) انظر : نهاية الوصول (٢ / ١٤٧ / أ)، الفائق في أصول الفقه (٥ / ٨٦)، البحر المحيط (٢٧٢ / ب) .

(٢) انظر : البحر المحيط (٢٧٢ / ب) .

(٣) السابق .

تأويلها ، فلابد أن يعمم الحكم ، اذ لو اختص الحكم لوجب أن يختص العلة ، ووضع التعليل يناقضه الاختصاص » ، وهذا وإن كان فيه موافقة للنظام ، لكن مأخذه خلاف مأخذه ، وهو القول بامتناع تخصيص العلة ، وليس يرى أن النص على التعليل نص على التعميم ، ولكن هذا عنده من ضرورة فهم التعليل ، وهو يمنع النص على التعليل مع النص على التخصيص ، وينبغي تنزيل إطلاق غيره من أصحابنا الموافقين للنظام على ذلك »[1] .

لقد أثبتنا هذا النص ـ هنا ـ على طوله من كتاب « البحر المحيط في أصول الفقه » للفقيه الأصولي بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤ هـ)، لأنه يميز بشكل واضح بين الاتجاهين الرئيسين ، الأغلبية والغزالي ومن معه في إعطاء تفسير واضح لموقف النظام من عملية التنصيص على العلة . وإن كان هذا النقل لا يعطينا جوابا صريحا عما سبق أن طرحناه من تساؤل حول « الجامع بين إنكار النظام التعبد بالقياس ، وبين مقالته ، في أن التنصيص على العلة أمر بالقياس » ، إلا أنها محاولة جيدة وصريحة أعطت إنطباعا عن الزركشي تضعه في جملة المحققين في « علم أصول الفقه » .

ما نريد أن نخلص إليه هنا هو أن الفقيه الأصولي ابن السبكي (ت ٧٧١ هـ) قد أجاب عن السؤال المطروح بشكل نجد أنه أنسب ماقيل ، فيقرر أن الجامع بين إنكار النظام للقياس ، وعمله به في حالة التنصيص على العلة ، فعلى مانقله الغزلي عنه فواضح « لأنه جعله من باب العموم » حتى أن الغزالي يقول : « قد ظن النظام أنه منكر للقياس »[2] .

أما على مانقله الأكثرون «فإنه ـ هنا ـ يقول: إذا وقع التنصيص على العلة كان مدلول اللفظ الأمر بالقياس، ولم يتعرض لوقوعه من الشارع أو غيره، بل لمدلوله لغة، وهناك ـ أي في مقام حجية القياس ـ أحال وروده من الشارع، فعنده حينئذ أن الشارع لا يقع منه التنصيص على العلة من حيث هو مدلوله ماذكرناه »[3]، وبمعنى آخر : فإنه على مانقله عنه الأكثر محمول على الفرض

---

(١) السابق .
(٢) انظر : الابهاج (٣ / ٢٤) ، البحر المحيط (٢٧٢ / ب) .
(٣) انظر : الابهاج (٣ / ٢٤) .

والتقدير ، يعني أنه لو فرض ووقع من الشارع التنصيص على العلة ، كان مدلوله لغة الأمر بالقياس ، وإن كان بمقتضى إحالة ورود التعبد بالقياس لا يقع منه ذلك ، فلا تناقض بين قوليه ، للفرق بين الكلام في مدلول اللفظ إن ورد ، والكلام في أنه هل يرد أولا ؟[1] .

وهناك وجهة نظر أخرى يقررها الأسنوي (ت ٧٧٢ هـ) وهي : أن موقف النظام من استحالة التعبد بالقياس إنما محله عند عدم التنصيص على العلة[2] ، وهنا يثير الفقيه الأصولي محمد بن حمزة الفنري (ت ٨٣٤ هـ) سؤالا يتضمن وجهة نظر تتفق أو تختلف مع هؤلاء وأولئك ، حيث يقول : « النظام ممن يحيل القياس ، فكيف يقول التنصيص على العلة أمر به ؟ بل لعل مراده أن ذلك كاف في العلم بثبوت الحكم في غير المنصوص عليه ، وهذا ليس بإثبات الحكم بالقياس » مع اعتراف الفنري مسبقا أن « في تحرير المسألة خبط ، وكذا في تقريرها »[3] .

فعلى مستوى موقف الأسنوي نجد أنه على الضد تماما من الموقف الذي تبناه النظام ، ذلك أن الدليل الذي نصبه النظام لإثبات دعواه في عدم حجية القياس ، بل واستحالته عقلا ، إن صح ذلك الدليل أثبت إحالة التعبد بالقياس في شريعتنا مطلقا ، سواء في منصوص العلة أو في غيره ، لأن حاصل مدركه في ذلك الدليل أن طبيعة الشريعة تناقض طبيعة القياس ، لأن مبناها على الجمع بين المختلفات ، والفرق بين المتماثلات « فلا مناص له ـ حينئذ ـ من الوقوع في التناقض ، على نقل الأكثرين عنه ، بل إنه ليضح الحكم بأنه متناقض على مانقله عنه الغزالي من أنه يقول : « بتعميم الحكم في جميع موارد العلة بطريق عموم اللفظ » لأن هذا الطريق يقتضي اعترافه بأن الأحكام الشرعية معللة ، مع أن مبنى دليله السابق على أنها غير معقولة .

ومن جهة أخرى ، بحسب ما قرره ابن السبكي سابقا ، من أن ماهنا محمول على الفرض والتقدير ، هو كذلك ليس بأحسن حالا من موقف الأسنوي ، ذلك أن

---

(١) انظر : نبراس العقول (١ / ١٧٧) .
(٢) انظر : نهاية السول (٣ / ٢٤) .
(٣) انظر : منهاج الوصول للبدخشي (٣ / ٢٥) .

فيه أنه يلزم النظام عليه إنكار ورود التنصيص على العلة من الشارع ، وذلك انكار قبيح ، فإن في الكتاب والسنة من النص على علل الأحكام مالا يمكن أن يجحده جاحد[1] .

من هنا نصل إلى نهاية تقرير مذهب النظام ، وهو وإن لم يكن بهذه الدرجة من الأهمية ، لكن ذلك التقرير واستعراض وجهة من نقل عنه تعطي دفعة قوية لترجيح هذا الرأي أو ذاك كما يتضح من عرض الأقوال .

المذهب الثالث : التفصيل بين الفعل والترك ، أي أن التنصيص على العلة في جانب التحريم يفيد الأمر بالقياس ، كما في حرمت الخمر لإسكارها ، ولا يفيد في جانب الإيجاب ، كما إذا قيل تصدق على هذا لفقر ، وذهب إلى هذا الرأي أبو عبد الله البصري الحسين بن علي (ت ٣٦٩ هـ) ، ويقول أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) في ذكره لهذا المذهب : « قال الشيخ أبو عبد الله البصري : إن كانت العلة المنصوصة علة في التحريم ، كان النص عليها تعبدا بالقياس بها ، وإن كانت علة في إيجاب الفعل ، أو كونه ندبا ، لم يكن النص عليها تعبدا بالقياس بها »[2] .

---

(١) انظر : نبراس العقول (١ / ١٧٧) .

(٢) انظر : المعتمد (٢/٧٥٣)، المحصول (٢/ق٢/١٦٤)، الاحكام الآمدي (٤/٥٥)، نهاية الوصول (٢/١٤٦/أ)، الابهاج (٣/٢٤)، نهاية السول (٣/٢٤)، جمع الجوامع وشرحه (٢/٢١١)، بيان المختصر (٣/١٦٦)، البحر المحيط (٢٧٢/ب)، تيسير التحرير (٤/١١١) . فواتح الرحموت (٢/ ٣١٦) .

المبحث الثاني
الاستدلال لهذه الأقوال

أدلـة المذهب الأول :

استدل الفريق الأول القائل إن التنصيص على العلة لا يفيد الأمر بالقياس بما يأتي :

الدليل الأول : يستدل هؤلاء أولا بدليل ذكرته أكثر كتب المذاهب ، ولنأخذ مثالا واضحا ومحددا ساقه صفي الدين الهندي (ت ٧١٥ هـ) وابن السبكي (ت ٧٧١ هـ) وغيرهما لتوضيح الدليل الذي يمكن به إثبات المدعى ، وأن يواجه به الخصوم ، ذلك « أن الشارع إذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة ، فإنه يحتمل أن تكون علة الحرمة هي الإسكار مطلقا ، المتحقق في الخمر وغيره كالنبيذ ، ويحتمل أن تكون هي إسكار الخمر ، بحيث يكون قيد الإضافة معتبرا ، لجواز أن يكون إسكارها يترتب عليه مفسدة دون إسكار غيرها كالنبيذ ، وإذا احْتُمل الأمران فلا يتعدى الحكم إلى غير المنصوص عليه إلا إذا ورد التعبد بالقياس ، وإذا ثبت هذا في جانب الترك ، ثبت في جانب الفعل من باب أولى »[١] .

والواقع أن أبا الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) يفسر ذلك في كتابه « المعتمد » بما يطول ذكره هنا ، ولعل عبارة الفقيه الأصولي الحنبلي أبي الخطاب (ت ٥١٠) بالغرض ، حيث يقول : « بأن الأحكام إنما شرعت لمصلحة المكلفين ، نحو أن تكون المصلحة إذا نص على إيجاب أكل السكر ، لأنه حلو يختص بالسكر دون غيره مما وجد فيه حلاوة ، ألا ترى أن من أكل رمانة لأنها حامضة لا يقتضي ذلك أن يأكل كل رمانة حامضة، ولا كل شيء حامض ، وكذلك من يتصدق على رجل ، لأنه فقير ، لايجب أن يتصدق على كل فقير ، فكذلك ههنا »[٢] .

---

(١) انظر : نهاية الوصول (٢/١٤٦/أ)، الابهاج (٣/٢٥)، نبراس العقول (١/١٦٩) .
(٢) انظر : التمهيد (٣ / ٤٣١) .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ) هذا الدليل بصيغة أخرى إذ يقول : « العلل الشرعية إما أن تكون وجه المصلحة ، وإما أن تكون أمارة ، فإن كانت وجه المصلحة ، وجب أن يوقع المكلف الفعل لأجلها ، وليس يجب ، إذا فعل الإنسان فعلا لغرض من الأغراض ، ووجه من الوجوه ، أن يفعل ما ساواه في ذلك الغرض ، . . وإن كانت العلة أمارة ، فمعنى ذلك هو أن وجه المصلحة يقارنها ، ولا ينفك عنها ، فإذا ثبت بما ذكرنا أن وجه المصلحة لا تتبعها المصلحة في كل موضع ، فكذلك مالا ينفك من وجه المصلحة[1] .

ويحسن بنا أن نتوقف قليلا لنوجه النظر إلى أنه يمكن أن نرد هذا الدليل إلى قياس منطقي لنتعرف مواضع الاعتراض عليه ، فنقول : لو كان التنصيص على العلة ـ كما لو قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة ـ إذنا بالقياس ، لم يكن نصه على ذلك محتملا لأن تكون العلة هي المطلق أو المقيد بمحل المنصوص على حكمه ، لكن التالي باطل فيبطل المقدم ، ويثبت نقيضه ، وهو المطلوب .

أما الكبرى : فوجهها أنه إذا كان التنصيص على العلة اذنا بالقياس فلا يمكن احتمال التقييد ، لأنه مانع من القياس ، بل يتعين أن تكون العلة هي المطلق المتحقق في غير المنصوص على حكمه ، فيمكن قياسه على المنصوص[2] .

ولكن المناقض يعترض قائلا : « إنه إذا كانت العلة هي وجه المصلحة في الموضع المنصوص وجب تعلق الحكم بها أين ماوجدت ، لجواز أن تكون المصلحة أيضا ، فيكون الإخلال بفعله مفسدة[3] .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ـ كما يقول المعترض ـ «إنه لو وجب أكل السكر لأنه حلو ، وقلنا : إن حلاوته وجه المصلحة والوجوب، لم يلزم أن يأكل المكلف السكر لأنه حلو ، فيوقع الفعل لهذا الوجه، بل يكفي أن يأكله لأنه واجب ، وليس من شرط كون حلاوة السكر وجه المصلحة أن يكون داعية إلى أكل السكر، بل من شرط كونها وجه المصلحة أن يكون أكل السكر

(١) انظر : المعتمد (٢ / ٢٣٥) .
(٢) انظر : نبراس العقول (١ / ١٧٠) .
(٣) انظر : التمهيد (٣ / ٤٣١) .

يدعو لأجلها إلى فعل واجب آخر ، أو يصرف عن قبيح ، وهذا القدر كاف في كون الحلاوة وجه المصلحة ، ولو لزم المكلف أكل السكر لأنه حلو ، لم يسقط عنه وجوب أكل كل حلو من حيث أمكنه أن يأكل السكر من حيث أنه حلو ، ولا يأكل ما سواه في الحلاوة ، على ماذكره المستدل في الرمانة ، لأن وجوب الواجب لا يقف على كونه لا بد من وقوعه من المكلف ، بل من شرط وجوبه إمكان وقوعه ، وإمكان تركه »[1] .

ويقرر أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) هذا الدليل من وجه آخر ، يعتقد أنه الأمكن لأصحاب هذا الرأي أن يحتجوا به ، فيقول : « إن علل الشرع هي وجوه المصالح ، والمصلحة إما أن تكون داعية إلى فعل واجب ومسهلة له ، أوصارفه عن قبيح ، أو داعية إلى تركه ومسهلة له ، وما دعا إلى فعل وسهله ، لا يجب أن يكون هو ولا مثله داعيا إلى جنس ذلك الفعل ، ولا مسهلا له ، ومايصرف عن الفعل يجب أن يصرف هو ومثله عن جنس ذلك الفعل ، ألا ترى أن من أكل رمانة لأنها حامضة ، فإن حموضتها قد دعته إلى أكلها وسهلت عليه ، ولا يجب أن يأكل غيرها من الرمان ؟ ومن لم يأكل رمانه لأنها حامضة ، فإن حموضتها قد صرفته عن أكلها ، وسهلت عليه الإخلال بأكلها ، ويلزم أن لا يأكل كل رمانة حامضة ، فإذا ثبت ذلك ، فلو نص الله عز وجل على أن علة وجوب أكل السكر كونه حلوا ، لجوزنا أن تكون حلاوته لطفا وداعيا إلى الإخلال بالكذب ، فيلزم أن تكون حلاوة العسل إذا أكله الانسان داعيا له إلى الإخلال بالكذب ، وجوزنا أن تكون حلاوته داعية إلى فعل واجب ، كرد الوديعة ، ومسهلا له . . . »[2] .

لكن أبا الحسين البصري ، سرعان مايجيب عن هذا الإستدلال الذي اقترح صيغته قائلا : « ان من يفعل الفعل لداع ومسهل ، فانه يفعل ماسواه في ذلك الداعي ، إلا أن يقابل ذلك الداعي صارف أو يؤدي إلى مالانهاية له ، وآكل الرمانة ، إنما لم يأكل رمانة أخرى ، لأن شهوته للحموضة قد زالت أو تناقصت ، فلم يحصل داعية إلى أكل رمانة أخرى ، أو لم يحصل على حد ماحصل إلى الأولى ،

---

(١) انظر : المعتمد (٢ / ٢٣٥)، التمهيد لأبي الخطاب (٤٣١/٣) .

(١) انظر : المعتمد (٢ / ٢٣٦) .

وإذا نص الله سبحانه على أن علة أكل السكر كونه حلوا ، فالظاهر أن حلاوته هي وجه المصلحة من غير شرط ، فلم يجز حصول الحلاوة إلا وهي داعية إلى مادعت اليه حلاوة السكر »[١] .

ويذكر الشيخ صفي الدين الهندي (ت ٧١٥ هـ) اعتراضا على هذا الدليل بالمثال الذي ساقه لتوضيح دليله مفترضا الإعتراض وما يكون عليه الجواب ـ حينئذ ـ قائلا : « فإن قيل : نحن لا ننازعكم أن قوله : حرمت الخمر لكونها مسكرة غير موضوع في أصل اللغة لتحريم كل مسكر ، لكن لم لا يجوز أن يقال : إنه منقول في عرف الإستعمال إلى تحريم كل مسكر ، ثم الذي يدل عليه : أن الرجل إذا قال لغيره : حرمت عليك السم لكونها قاتلا : ثم إنه أباح له قاتلا آخر مما يطلق عليه السم ، فإنه يعد مناقضا في ذلك ، ولولا أنه متناول له لما كان كذلك ، وإنما لا يعتق سائر عبيده السود ، اذا قال : اعتقت غانما لسواده ، وإن كانت دلالته لفظية ، لأنه غير صريح في ذلك ، ولذلك لو نوى ذلك عتقوا عليه على رأي » ، ليس هذا وحسب ، بل لو « سلمنا أنه لا يدل عليه بطريق المطابقة والتضمن ، فلما لا يجوز أن يقال : إنه يدل عليه بطريق الإلتزام ، وقوله : الدلالة اللفظية منحصرة في النوعين »[٢] .

يقول الهندي مجيبا عن الإعتراض الذي فرضه سابقا : « المعنى من قولنا : إنه يدل بطريق اللفظ ـ هنا ـ هو أنه مستفاد من اللفظ ، أو من فهم معناه عند سماعه ، ولا شك أن الدلالة اللفظية بهذا المعنى حاصلة ، كقولنا : حرمت الخمر لكونها مسكرة على تحريم كل مسكر ، إذ يفهم منه العلة ، ويلزم من فهم العلة تعميم الحكم أينما وجدت العلة ، وليس هذا قولا بطريق القياس ، فإن القياس ليس من الدلالة الالتزامية في شيء ، سلمنا أنه لا يدل عليه من جهة اللفظ ، فلم لا يجوز أن يقال أنه يدل عليه بطريق أنه يفيد الأمر بالقياس » .

« قوله : يحتمل أن تكون العلة إسكار الخمر لا مطلق الإسكار » .

---

(١) السابق (٢ / ٢٣٧) .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ق ٢ / ١٦٥) ٧ الأحكام الأمدي (٤ / ٥٦) ، نهاية الوصول (٢ / ١٤٦ / ب)، الابهاج (٣ / ٣٥) ، نهاية السول (٣ / ٢٥) ، منهاج العقول (٣ / ٢٣) .

لايبقى فيه ذلك الإحتمال إذن ، لإضافة الإسكار فيه إلى الخمر » .

ويستمر الصفي الهندي في هذا الاندفاع في الاحتجاج ، ودفع كل ما يمكن أن يعترض به المخالف ، مستهدفا إفراغ دليل الخصم من أي أهمية له ، وبخاصة في موضع النزاع ، حيث يقول : « سلمنا دلالة دليلكم مطلقا ، لكنه معارض بوجوه :

أحدها : أنه لو كان المراد منه خصوصية إسكار الخمر ، لم تكن في ذكر العلة فائدة ، لأن كون الخمر مسكرة وصف لازم لها غير مفارق ، فكان يكفيه أن يقول : حرمت الخمر ، من غير تعرض لعلية .

ثانيها : أن اعتبار خصوصية المحل في العلية تقتضي امتناع القول بالقياس ، فكان باطلا .

وثالثها : أن قول الشارع : حرمت الخمر لكونها مسكرة ، أو مايجري مجراه يقتضي إضافة الحرمة إلى الإسكار من حيث إنه رتب الحكم على الوصف ، وأنه مشعر بالعلية ، فوجب أن يترتب الحكم عليه أينما وجد .

ورابعها : أن التنبيه على العلة كما في قوله : ﴿ ولا تقل لهما أف ﴾ يوجب إلحاق ماعداه من الأذى به ، فالتصريح بالعلة أولى بذلك »[1] .

ومما يستفاد من منهاج البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) وشراحه أنه قد اعترض على هذا الدليل بعدة إعتراضات ، وهي تمثل موقفا (أو مواقف مماثلة) للمواقف التي عرضناه للقاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ) وتلميذه أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) ، والهندي (ت ٧١٥ هـ) ، وقد لا تختلف إلا بالصيغة ، وحسن العبارة ، وإن كانت تثير بعض الفوارق الدقيقة والتي تدعونا إلى ذكر هذه الاعتراضات لتطرية هذا الموقف الجدلي .

ويلاحظ بادىء ذي بدء ، أن هذه المعارضة لا تتسم بأصالة كبيرة ـ كما تقدم ـ مثلها في ذلك مثل إجابة المستدل ، فإذا قال المعترض : « إن هذا الدليل قائم حتى

---

(١) انظر : المعتمد (٢/٢٣٧)، المستصفى (٢/٢٧٣)، المحصول (٢/ق٢/٢١٦)، الاحكام الآمدي (٤/٥٨)، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٢/٢٥٤)، نهاية الوصول (٢/١٤٦/ب)، الابهاج (٣/٢٥)، نهاية السول (٣/٢٦)، مناهج العقول (٣/٢٤)، نبراس العقول (١ / ١٧٠) .

مع ورود التعبد بالقياس ، فلو صح لاقتضى امتناع القياس مطلقا » ، أجاب ابن السبكي (ت ٧٧١ هـ) بما محصله : أنه إذا ورد التعبد بالقياس كان ذلك قرينة على ترجح أحد الاحتمالين ، وعدم إعتبار الإحتمال الآخر ، فلا يجري الدليل في هذه الحالة[1] .

وفي اعتراض آخر : « أن هذا الدليل ـ أيضا ـ جار في العقليات فنقول : إن هذه الحركة إنما اقتضت المتحركية لقيامها بهذا المحل ، فالحركة القائمة لا بهذا المحل لا تكون علة للمتحركية ، فلو صح هذا الدليل ، لاقتضى عدم التعدية في العقليات مع أنه لا يعقل أن تكون الحركة مثلا علة للمتحركية في محل دون آخر »[2] .

ويمكن أن نقرر الإجابة عن هذا الاعتراض ، وذلك من خلال بيان أن ـ هناك ـ فرقا بين العلل العقلية والعلل الشرعية ، ذلك أن العلل العقلية مدركة بالعقل ، فيمكن تحقق تعديتها من عدمه ، بخلاف العلل الشرعية .

وفي اعتراض مماثل ينطلق المرء فيه ـ هذه المرة ـ من منطلق عقلي ، ليقول المعترض : ـ إن هذا الدليل جار في مثل لو قال الأب لابنه : لا تأكل هذه الحشيشة فإنها سم ، فلو صح لاقتضى عدم منعه عن جميع المسمومات ، مع أن العرف قاض بأن مثل هذا الكلام يقتضي منعه من جميع المسمومات » .

ويمكن دفع هذا الاعتراض بما سبق أن أشار إليه الصفي الهندي (ت ٧١٥ هـ) في « نهاية الوصول » ، ذلك « أن العرف أسقط اعتبار خصوصية المحل بخلاف مانحن فيه ، ولا يقال : إذا ثبت ذلك عرفا ثبت مثله في الشرع ، لقول له ـ ﷺ ـ (مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن) فيقتضي إسقاط إعتبار التقيد بالمحل في الشرعيات ـ أيضا ـ لأن نقول : محل هذا فيما ثبت عرفا ، كما في مثال الحشيشة السابق . بخلاف نصوص الشارع » .

وهناك اعتراض قائم على رفض دليل المقدمةالكبرى المثبتة لدليل كون التنصيص على العلة ليس إذنا بالقياس ، هو احتمال أن تكون العلة هي المطلق أو

---

(١) انظر : الابهاج (٣/٢٥)، نهاية السول (٣/٢٦)، مناهج العقول (٣/٢٤)، نبراس العقول (١/١٧٠) .

(٢) انظر : نبراس العقول (١ / ١٧٠) .

المقيد بالمحل المنصوص على حكمه ، ذلك « أن الغالب على الظن أن العلة هي المطلق كالإسكار ـ في المثال المذكور ـ لأنه مناسب للتحريم ، أو أن الغالب في العلل تعديتها ، وعدم تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء ، وإذا كان كذلك كان احتمال التقييد كالعدم ، فلا يمنع من القياس » .

ومن الإجابة على هذا الإعتراض يتضح أنه وارد على محل النزاع ماهو ؟ فهو يتلخص في « أن النزاع في أن التنصص على العلة بمجرده هل هو إذن بالقياس أولا ؟ وهو المأخوذ مقدما في الملازمة ، وماذكرتم يقتضي أن يضم إليه أن العلة مناسبة أو أن الغالب عدم التقييد ، فالملازمة باعتبار أصل النزاع صحيحة »[٢] .

وعلى الرغم من أن هذه الاجابة عن الإعتراض المذكور مستفادة من كثير من كتب الأصوليين ـ وبخاصة المتأخرين منهم ـ إلا أن المعقول والظاهر من كلام المحققين الأصوليين هو : أن النزاع في أن التنصيص على العلة هل هو إذن بالقياس ، حتى لو لم يرد التعبد به أفاد الأذن بهذا القياس الخاص ، أو ليس كذلك ، بل لابد في القياس من أمر خاص به ، وما ذكر من أن الغالب على الظن كون العلة هي المطلق لمناسبتها للحكم ، أو أن الغالب عدم التقييد فهو عبارة عن وجه اقتضاء التنصيص على العلة الأمر بالقياس ، ولا ينافي أن التنصيص بمجرده ، من غير أن يرد التعبد بالقياس يفيد الأمر به[٢] .

ويقول الأسنوي (ت ٧٧٢ هـ) : « ويحتمل أن يريد ـ أي البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) ـ ماذكره في المحصول ، وهو : أن مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الأمر بالقياس ، مالم يدل دليل على وجوب إلحاق الفرع بالأصل للإشتراك في العلة ، أعني الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس »[٣] .

والاعتراض التالي ـ وهو الأخير ـ يقوم على رد ذلك الإحتمال من أساسه ، ومؤداه : أن الاحتمال الذي ذكرتموه ، وهو كون العلة إسكار الخمر مخصوص فيما إذا قال الشارع : حرمت الخمر لإسكارها ، أما إذا قال : علة حرمة الخمر الاسكار ،

---

(١) انظر : الابهاج (٣ / ٢٥) ، نهاية السول (٣ / ٢٦) ، مناهج العقول (٣ / ٢٤) .
(٢) انظر) نبراس العقول (١ / ١٧١) .
(٣) انظر : المحصول (٢ / ق ٢ / ١٦٧) ، نهاية السول (٣ / ٢٥) .

فيندفع الإحتمال ، ويكون الكلام نصا في أن العلة هي المطلق دون المقيد بمحل الحكم المنصوص .

ويجيب البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) بما حاصله : أن هذه الصورة التي أوردها المعترض ، وهو قول الشارع : علة حرمة الخمر الإسكار ليست من موضع النزاع ، وذلك لأن النزاع فيما إذا نص الشارع على حكم في محل ، وعلله بعلة موجودة في محل آخر ، مسكوت عنه ، لم يشمله النص هل يكون تنصيص الشارع على العلة إذنا بقياس المسكوت عنه على المنصوص على حكمه لمشاركته في تلك العلة ، ومايظن فيما ذكره المعترض أنه مقيس ، هو مدلول على حكمه بالنص لا بالقياس ، إذ لا يعقل ـ هنا ـ قياس ، كما يقرر ذلك الإمام الرازي (ت ٦٠٦هـ) في المحصول ، إذ يقول معللا « لأن العلم بأن الإسكار من حيث هو إسكار يقتضي الحرمة ، يوجب العمل بثبوت هذا الحكم في كل محاله ، ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متأخرا عن العلم بالبعض ، فلم يكن جعل البعض فرعا ، والآخر أصلا أولى من العكس ، فلا يكون هذا قياسا ، بل إنما يكون قياسا لو قال : حرمت الخمر لكونها مسكرة »[1] ، ومثل ذلك نجده عند سراج الدين الأرموي (ت ٦٨٢ هـ) إذ يقول في كتابه التحصيل من المحصول : « أنه لو قال ذلك لم يكن قياسا ، إذ العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ـ أي من غير أن يتأخر العلم ببعض الأفراد عن العلم بالآخر ـ فلم يتميز الأصل عن الفرع »[2] .

ونلاحظ ـ هنا ـ أن الإمام الرازي وسراج الدين الأرموي لم يصرحا بأن ذلك بالنص ، بل بطريق العلم بالعلة ، وهو الإستدلال بالنص وعبارة الآمدي (ت ٦٣١ هـ) والبيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) تفيد أن ذلك بالنص ، فإن الآمدي يقول : « فالحكم يكون ثابتا في كل صورة وجد فيها شرب السكر بالعلة المنصوص عليها بجهة العموم حتى في الخمر ، وذلك من باب الاستدلال لا من باب القياس »[3] .

---

(١) انظر : المحصول (٢/ق ١٦٨/٢) ، نهاية السول (١٢٥/٣) ، الابهاج (٢٥/٣) .
(٢) انظر : التحصيل من المحصول (٢ / ١٨٣)، الابهاج (٢٥/٣) .
(٣) انظر : الاحكام للآمدي (٤ / ٦١)، الابهاج (٣ / ٢٥) .

ومع ذلك كله يعترض ابن السبكي (ت ٧٧١ هـ) على إجابة البيضاوي عن ذلك الإعتراض ، وما تأيد به ذلك الجواب بالنقل عن الإمام الرازي وسراج الدين الأرموي ، إذ يعلن قائلا : « لا نسلم أن ذلك ليس بقياس ، وقولكم لم يتميز الأصل عن الفرع مندفع ، فإنه إذا قال : علة حرمة الخمر الإسكار فالحرمة في الخمر أصل ، وحصل العلم بها حال ورود النص ، ثم بعد ذلك يحصل العلم بحرمة كل مسكر ، وكل ماكان غير الخمر يكون فرعا ، والعلم بحرمته متأخر عن العلم بحرمة الخمر ، وربما لا يعلم كون الشيء مسكرا إلا بعد حين »[1] .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لا يمكن أن يقال « نحن ندعي عدم تأخر العلم بحرمة كل مسكر حكما كليا ، لا العلم بواحد واحد من الجزئيات المندرجة ، فإنها داخلة في الحكم المعلوم ، فالعلم بحرمة الجزئيات المخصوصة لا يستفاد من الأصل الذي هو الخمر ، بل من المقدمة الكلية التي هي العلم بتحريم كل مسكر ، والعلم بهذه المقدمة لا يتأخر » .

والسبب في ذلك كما يقرره ابن السبكي في قوله : « لا نسلم أن العلم بها غير متأخر ، لأنا نعلم أولا حرمةالخمر ، ثم كون الإسكار علة بتنصيص الشارع ، ثم نحكم بتحريم كل مسكر حكما مترتبا على هذا العلم بالعلية ، والحكم في كل قياس كذلك ، فإن المجتهد يعلم حكم الأصل ، ثم يستنبط العلة ، ثم يحكم بمقدمة كلية شاملة لجميع صور تلك العلة »[2] .

الدليل الثاني : الواقع أننا لا نستطيع أن نكف عن العجب أمام تلك التفاصيل التي ذكرها الأصوليون حول الدليل السابق ، وماأحاطوه بتلك القيود فعلا ، وبخاصة فيما يتعلق بمجال امتداده ، وقيمته الوظيفية ، كما لا ننكر أن هذا الدليل قد تجاوز في تقريره حدود ماهو معقول في مثل هذا « البحث » ، لكن

(١) انظر : الابهاج (٣ / ٢٥) ، وفيه : « فلا يعلم حرمته فإذا جرت ووجد مسكرا علم تحريمه فكيف لا يكون العلم به متأخرا » .

(٢) انظر : الابهاج (٣ / ٢٦) ، نبراس العقول (١ / ١٧٤) .

الانسجام والوحدة في تقرير ذلك الدليل ومأأحيط بشروح واعتراضات ، يعطينا تركيزا أكثر وتأملا مستمرا ، في تباين الآراء ومناهج الإستدلال ، ولعل ذلك كان كافيا في تسويغ سياق هذا الدليل والمنهج المتبع في تقريره .

والدليل التالي الذي يحتج به من قال : « إن التنصيص على العلة لايفيد الأمر بالقياس » سوف يتيح لأصحاب هذا الرأي أن يقدموا دراسة أخرى مصحوبة بالأمثلة المناسبة لتوضيح الاستدلال ، وهو لا يختلف كثيرا عن الدليل السابق ، حتى في سياقه ، إلا بالتمثيل ، وهو قد لا يفيد إلا زيادة في تقوية الأخذ بهذا الرأي ، وهو المسوغ ـ وربما الوحيد ـ لتكرار سياق هذا الدليل بصيغه المختلفة ، ونحن نذكر الدليل بعبارة أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) ، حيث يقول : « واحتجوا بأن الإنسان لو قال : اعتقت عبدي زيدا لأنه أسود ، لم يعتقد السامعون أنه قد اعتق كل عبيده السود ، ولو قال لوكيله : أعتق عبدي زيدا لأنه أسود ، لم يجز للوكيل عتق كل عبيده السود »[1].

وأجيب عن هذا الدليل بأكثر إفادة، ذلك «أن الإنسان إذا قال، أعتقت عبدي زيدا ، لأنه أسود ، فإن كل عاقل يناقضه إذا لم يعتق غيره من عبيده السود ، الا أن يكون قد عرف من قصده أنه أعتقه ، لأنه أسود مع شرط آخر لا يوجد في غيره » ومثل ذلك يقال فيما « إذا قال لوكيله : أعتق زيدا عبدي ، لأنه أسود ، قال له العقلاء : فعبدك الآخر أسود ، فلم خصصت هذا بالعتق ؟ » .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى « إنما لم يجز للوكيل الإقدام على عتق عبد له ، لأن الشرع منع من ذلك ، الا بصريح القول » ، ليس هذا وحسب ، بل ان « الموكل لما جازت عليه البدوات والمنقاضات ، لم يجز من جهة العقل الإقدام على اتلاف ماله إلا بصريح القول »[2] . وهذا ماعناه بعد ذلك الآمدي (ت٦٣١ هـ) في قوله : « فالشارع قيد التصرف في املاك العبيد بصريح القول نظرا لهم في عاقبة

---

(١) انظر : المعتمد (٢/٢٣٧)، التمهيد لأبي الخطاب (٣/٤٣٢)، المحصول (٢/ق ٢/١٦٤)، الاحكام للآمدي (٤/٥٦)، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٢/٢٥٣)، بيان المختصر (٣/١٦٦).

(٢) انظر : المعتمد (٢ / ٢٣٧) .

الأمر »[1]

وهذا شبيه بما إذا أمر الموكل وكيله بالقياس ، لم يكن للوكيل عتق كل عبيده السود ؛ ولهذا ثبت القياس فيما عدا الإتلاف ، وذلك « لأن الإنسان لو قال لعبده : لاتدخل دار فلان ، لأنه عدوي ، فدخل دار غيره من أعدائه ، لامه العقلاء ، ولو قال : أوجبت ، أو أبحت لك دخول دار فلان ، لأنه صديقي ، كان له دخول دار غيره من أصدقائه ، ولو لامه لائم على ذلك ، لعنفه العقلاء[2] .

ويعلل أبو الخطاب الحنبلي (ت ٥١٠ هـ) فيما إذا أمر وكيله بالقياس لم يجز له عتق كل عبيده ، بقوله « لجواز البداء عليه » ، ومع ذلك يرى أبو الخطاب « أنه يجوز أن يعتق كل العبيد ، إلا أن يقول الموكل كنت رجعت في قولي ، وإلا فالأصل عدم البداء في حقه » ، ويؤيد وجهة نظره هذه بأن « النسخ يجوز أن يرد من الباري تعالى في الحكم المنصوص عليه ، كما يرد البداء من الآدمي ، ثم لم يمنع جوازه ورود النسخ في القياس ، كذلك جواز البداء في حق الموكل »[3] .

ويذكر فقيهنا الأصولي أبو الخطاب الحنبلي دليلين لهذا الرأي زيادة على ماتقدم ، ولم يكن قد استفادهما ممن سبقه ، وبخاصة أبو الحسين البصري (٤٣٦ هـ) والذي استفاد منه كثيرا في هذا الموضوع ، فهو يذكر أولا « أن العلة لا توجب الحكم بنفسها ، لأنها قد كانت موجودة قبل الشرع ، فلم يتعلق بها الحكم ، وإنما صارت موجبة بجعل الشرع ، فوجب أن تكون علة حيث جعلها دون الموضع الذي لم يجعلها »[4] .

ثم يجيب أبو الخطاب ، وبطريقة تبدو أثيرة عنده ، وهو يقرر في اجابته « أنه يلزم جميع العلل ، فإنها كانت موجودة قبل الشرع ، ولم يتعلق عليها الحكم ، ثم لما

---

(١) انظر : الاحكام للآمدي (٤ / ٥٧) .

(٢) انظر : المعتمد (٢/٢٣٧)، الاحكام للآمدي (٤/٥٧)، التمهيد لأبي الخطاب (٣/٤٣٣)، بيان المختصر (٣/١٦٧) .

(٣) انظر : التمهيد (٣ / ٤٣٤) .

(٤) السابق (٣ / ٤٣٤) .

ورد الشرع تعلقت بها الأحكام » ليس هذا وحسب بل انه « لو صح ماذكرتم لوجب أن لاتكون علة إلا في الزمان الذي جعلها علة فيه ، لأنه لم يجعلها علة في غيره من الأزمنة ، ولما لم يقصر بجعله على الزمان ، كذلك لايقصر على العين التي نص عليها »(١) .

ويأتي الدليل الثاني صادرا عن الاحتجاج بما يدركه المستدل من تناقض اما في توجيه مذهب الخصم ، واما في طريقته في المناقشة ، وهو « أنه لو وجب أن تثبت العلة في كل حلو ، لوجب إذا قال : أوجبت أكل السكر لكونه حلوا ، وحرمت العسل وبقية الحلاوات ، أن يعد ذلك مناقضة ولا يجوز »(٢) .

ثم يأتي بالجواب معتمدا أساسا على ذكر خلاف العلماء في حكم تخصيص العلة ، ذلك « أن من قال : لا يجوز تخصيص العلة كذلك يقول ، ومن قال : يجوز تخصيصها لا يلزمه ، لأنه يوجب الطرد مالم يخص » لكن أبا الخطاب من ناحية أخرى يعتذر عن ذلك على المذهبين ، حيث يقول : « إذا قال : حرمت السكر ، لأنه حلو ، فالظاهر أن الحلاوة جميع العلة ، فإذا قال : وأحللت العسل دلنا على أنه جعل العلة الحلاوة مع الجنسية وهي السكر ، وليس يمتنع أن يترك الظاهر بدليل ، ثم لايدل على أنه لا نأخذ بالظاهر في موضع تجرد الظاهر عن معارض ، ثم يلزم على هذا ورود التعبد بالقياس ، فإنه يجوز أن نقول ذلك ، ولا يمنعنا من التعبد بالقياس »(٣) .

أدلة المذهب الثاني :

إستدل أصحاب المذهب الثاني القائل « إن التنصيص على العلة يفيد الأمر بالقياس مطلقا ، وهو ماذهب اليه الحنفية ، والإمام أحمد ، والنظام (ت ٢٣١ هـ) وأبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ) ، وأبو الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) بما يأتي :

---

(١) السابق .
(٢) السابق (٣ / ٤٣٥) .
(٣) انظر : التمهيد (٣ / ٤٣٥) .

الدليل الأول : يستدل أبو إسحاق النظام لهذا المذهب باعتباره من أوائل القائلين به ، والمدافعين عنه ، بما ينقله عنه أبو الحسين البصري ، حيث يقرر هذا الإستدلال على النحو الآتي : لو قال الله عز وجل : « أوجبت أكل السكر في كل يوم ، لأنه حلو » لكان ذلك تعليلا لوجوبه في كل يوم ، ولكانت الحلاوة فقط وجه المصلحة في وجوبه في كل يوم ، لأنه قصر التعليل عليها مع اختلاف أحوالنا ، ولا يجوز حصول وجه الوجوب ولا يكون مؤثرا ، كما لا يجوز حصول الفعل ظلما ، ولا يكون قبيحا ، وكذلك لا يجوز أن يكون قدر من الرفق يصلح الصبي ، ولا يصلحه مثله متى كان على تلك الصفة ، وإذا ثبت ذلك علمنا أن الحلاوة هي المؤثرة في المصلحة في كل موضع ، فوجب أكل العسل لذلك[١] .

ولنلاحظ أن الفقيه الأصولي الحنبلي أبا الخطاب (ت ٥١٠ هـ) في كتابه « التمهيد » لم يفته أن يكرر بعض هذه الأفكار التي قدمها أبو الحسين البصري عن النظام ، منذ أكثر من قرن ، وذلك عندما تحدث في « تمهيده » عن هذه المسألة ، مصدرا الحديث عنها بالحديث عن هذا الرأي والاستدلال له ، ولا شك أن لهذا الواقع من المغزى بقدر مايسمح لنا ـ ولو إلى حد ما ـ أن نقارن النقول عن هذا الرأي ومصادرها الأصيلة ، التي اختفت ، أو المفروض أنها اختفت ، وهي مصادر قد لا تتميز قط بأصالة منهجها في الدفاع عن هذا الرأي أو ذاك ، أو البراهين التفصيلية التي يحتج بها من حين لآخر[٢] .

فالفقيه الحنبلي أبو الخطاب يقرر ، تماما كما يقرر أبو الحسين البصري ، الدليل المذكور للنظام ، وهو يحرص فضلا عن ذلك على أن يسجل هذا الدليل وينقله بما يتفق مع المنهج العام لجمهور أهل العلم ، وبخاصة المذهب السني ، وموقفهم من قضايا عامة في علم الكلام ، مثل « التحسين والتقبيح العقليين » ، ووجوب الأصلح على الله تعالى ، ونحو ذلك ، لكنه مع ذلك يوضحه بنفس الحالات والأمثلة التي قدمها سلفه تقريبا ، الأمر الذي نجده على صعيد الإستدلال لا تأتي حجته بشيء لم نعرفه من قبل .

---

(١) انظر : المعتمد (٢ / ٢٣٨) ، المحصول (٢/ق٢/١٦٥)، الأحكام للآمدي (٥٦/٤)، نهاية الوصول (١٤٧/٢/أ)، نهاية السول (٢٥/٣)، الفائق في أصول الفقه (٨٧/٥).

(٢) انظر : التمهيد (٣ / ٤٢٩) .

الدليل الثاني : يقول أبو الحسين البصري ـ أيضا ـ مجملا : « إنه لو لم يجز القياس بالعلة المنصوصة ، لم تكن للنص عليها فائدة »[1] ، ويمكن تقرير هذا الدليل على قوانين المنطق ، على النحو الآتي : لو لم يكن التنصيص على العلة مفيدا للأمر بالقياس لم يكن لذكر العلة فائدة ، لكن التالي باطل ، فبطل المقدم ، وثبت نقيضه ، وهو المطلوب .

أما الكبرى فدليلها : أن العلة لا تذكر إلا لقصد تعدية الحكم إلى مواقعها ، فلو لم يكن التنصيص إذناً بالقياس والتعدية كان ذكر العلة عبثا[2] .

وقد اعترض على هذا الدليل بحجة سوف نتطرق إلى عرضها كثيرا من خلال هذا الاستدلال ، وقد تعرض لها الأصوليون في مناسبات عدة ، وبخاصة في الفقرات التي خصصوها لدراسة مسألة صحة القياس والاحتجاج له ، وذلك « لأن الغالب في العلل منصوصة كانت أو مستنبطة إنما هو التعدية فيها ، دون الاقتصار على محلها بالإستقراء » ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن « الأصل والظاهر في العلل أن تكون مناسبة للحكم ، لأن العلة بمعنى الباعث ، والباعث هو المناسب ، لأن التعليل إنما هو لفائدة أن لا يكون الحكم متعبدا به ، فيكون أدعى إلى القبول والعمل به ، ولفائدة تعميم الحكم »[3] .

وبناء على ماتقدم، فقد اعترضوا على هذا الدليل بأن « النص على العلة في نحو : حرمت الخمر لشدتها ، لولم يفد التعميم لم يكن له فائدة[4] »، وبشكل أوضح نقول : « إن الفائدة فيها أن يعلم كونها علة ، لأن العلم نفسه فائدة »[5]، ويقدم الزركشي (ت٧٩٤هـ) بعض فوائد التنصيص على العلة،

---

(١) انظر : المعتمد (٢/٢٣٩)، التمهيد (٣/٤٣٠)، نهاية الوصول (٢/١٤٨)، البحر المحيط (٢٧٢/ب) .

(٢) انظر : نبراس العقول (١ / ١٧٦) .

(٣) انظر : المستصفى (٢/٢٧٣)، المحصول (٢/ق٢/١٦٦)، الاحكام للآمدي (٤/٥٨)، ابن الحاجب وشرحه للعضد (٢/٢٥٤)، نهاية الوصول (٢/١٤٨)، نهاية السول (٣/٢٦٢)، الفائق في أصول الفقه (٥/٩٠) .

(٤) انظر : البحر المحيط (٢٧٢ / ب) .

(٥) انظر : المعتمد (٢ / ٢٣٩) ، التمهيد لأبي الخطاب (٣ / ٤٣٠) .

وليس بلازم أن تكون فائدتها الأمر بالقياس ، فقد ينص الشارع على العلة ، وليس هذا منه أمر بالقياس ، وإذا انعدمت فائدة التعدية ، بانعدام الأمر أو الأذن بالقياس، فهناك فوائد أخرى: «منها معرفة الباعث كما سبق، ومنها زوال الحكم عند زوال العلة ، كزوال التحريم عند زوال الشدة ، ومنها .... فائدة العلة القاصرة من انقياد المكلف إلى الإمتثال لظهور المناسب»[٣] .

ويجيب أبو الخطاب الحنبلي (ت ٥١٠ هـ) في إيجاز بأن الفائدة من العلة لا التعدية ، وإنما هو إعلامنا أنها علة ، والعلم نفسه فائدة ، لأنه إذا كان الأمر كذلك : « فيجب أن يكون الأمر لا يفيد الوجوب ، أو الإستحباب ، وكذلك النهي لا يفيد التحريم أو الكراهة ، وإنما تكون فائدته أن يعلم أنه أمر أو نهي ، وكذلك سائر أقسام الكلام » ، ويزيد الفقيه الحنبلي الأمر وضوحا « على أنه لافائدة في معرفة العلة الا لتعرف المصلحة فيها ، وإذا عرف المصلحة ، لزمه العمل عليها أين وجدت ، وإلا فذلك الحكم قد استفدناه بالنص ، فلا فائدة في معرفة علته »[٤] .

ويقدم أبو الخطاب حالة أخرى على ما يقول في رده هذا الإستدلال ، ولكنها حالة في الإجابة غير مسلمة ، على الرغم من علاقتها بالقياس ، وبمباحث العلل ، بقول : « أنه يجب إذا ورد الأمر بالقياس أن يتعبد بهذه العلة ، لجواز أن يكون المراد تعريفنا علة هذا الحكم أن هذه العلة ، فيكفي ذلك في فائدة نصه عليها ، وينصرف الأمر بالقياس إلى غيرها من العلل المستنبطة ، وأحد لم يقل هذا ، فكذلك لا يقال : إذا لم يرد التعبد »[٣] .

الدليل الثالث: وعلى المنهج المتقدم يسوق أبو الحسين البصري دليلا لهؤلاء يعتمد على المقارنة حيث يقول : «لو لم يتعبد بالقياس، لعلم كل عاقل تحريم ضرب الوالدين من قول الله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾[٤] لما نبه الله تعالى على العلة،

---

(١) انظر : البحر المحيط (٢٧٢ / ب) .
(٢) انظر : التمهيد (٣ / ٤٣٠) .
(٣) السابق (٣ / ٤٣١) .
(٤) سورة الاسراء الآية (٢٣) .

فمن أي نوع من أنواع الدلالات؟.

والجواب عن ذلك : أن ظاهر كلام ابن السبكي (ت٧٧١ هـ) المتقدم في التوفيق بين كلامي النظام (ت ٢٣١ هـ) أنه بالدلالة اللفظية ، وظاهر الدليل الثاني المتقدم الذي نصبوه على مدعاهم أنه بالدلالة العقلية ، فإن حاصله أنه لو لم يكن النص على العلة ، مفيدا للأمر بالقياس ، لكان ذكر العلة عبثا ، والعبث على الشارع الحكيم محال[١] .

أدلة المذهب الثالث :

استدل أبو عبد الله البصري المعتزلي (ت ٣٦٩ هـ) لما ذهب اليه من التفصيل ، بين أن تكون العلة المنصوصة علة في التحريم ، فيكون النص عليها ـ حينئذ ـ تعبدا بالقياس بها ، وأن تكون علة في إيجاب الفعل ، أو كونه ندبا ، لم يكن النص عليها تعبدا بالقياس بها ، « بأن من فعل فعلا لغرض من الأغراض ، فإنه لا يجب أن يفعل ماساواه في ذلك الغرض ، ومن ترك فعلا لغرض ، فإنه يترك ماساوه في ذلك الغرض ، فإذا حرم الله تعالى الخمر لشدتها ، فإن الشدة تكون وجه المصلحة ، ولا يكون كذلك إلا ولها يترك الفعل ، وإذا كانت وجها في الترك ، وجب أن يشيع في تحريم كل شدة ، فإذا وجب أكل السكر لأنه حلو ، لم يجب أن يشيع في كل حلو »[٢] .

وهذا الدليل يقرره أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) بما تقدم ، ويقرر من وجه آخر فيقال ، هناك فرق بين أن يكون التنصيص على العلة في جانب التحريم أو في جانب الإيجاب ، ذلك أن تحريم الشيء لعلة يقتضي ترتب المفسدة على فعل ذلك الشيء لتلك العلة ، ولا شك أن التباعد عن هذه المفسدة لا يحصل إلا بترك جميع ماوجدت فيه هذه العلة ، بخلاف إيجاب الشيء لعلة تترتب عليها مصلحة ، فإن حصول هذه المصلحة لا يتوقف على فعل جميع مايترتب عليه مثلها[٣] .

---

(١) انظر : الابهاج (٣ / ٢٤) ، نبراس العقول (١ / ١٧٦) .

(٢) انظر : المعتمد (٢ / ٢٣٨) .

(٣) انظر : المحصول (٢ / ق ٢ / ١٦٦) ، الاحكام للآمدي (٤ / ٥٥)، مختصر ابن الحاجب وشرحه (٢/٢٥٤)، نهاية الوصول (٢/١٤٨/ب)، الابهاج (٢٧/٣)، نبراس العقول (١/١٧٩) .

وقد ذكر صفي الدين الهندي (ت ٧١٥ هـ) مثالا لإثبات هذا الرأي ، وهو مثال مختار من بين أمثلة أخرى ، يقول الهندي نقلا عن أبي عبد الله البصري : « إن من ترك أكل رمانة لحموضتها ، فإنه يجب عليه أن يترك أكل كل رمانة حامضة ، وأما من أكل رمانة لحموضتها ، فانه لايجب عليه أن يأكل كل رمانة حامضة »[١] .

ومن خلال المثال الذي ذكره أبو الحسين البصري ، وهو ماإذا حرم الله تعالى الخمر لشدتها ، فان الشدة ـ حينئذ ـ تكون وجه المصلحة ، متى ترك لها الفعل ، وإذا كانت وجها في الترك ، وجب أن يشيع في تحريم كل شدة ، من خلال هذا المثال يعترض أبو الحسين البصري على هذا الدليل بقوله : « إن أردت أن الشدة وجه لها يترك شرب الخمر ، فقد بينا بطلان ذلك » وذلك أثناء مناقشة أدلة الفريق الأول ، أما « إن أردت أنها لاختصاص الخمر بها يقتضي ترك شربها انصرافا عن قبيح آخر ، فمن أين ذلك ؟ وماينكر أنه يجوز ذلك » بل لم لا يجوز أن يكون تارك شربها يفعل واجبا ، ولو شربها ، أخل به » ، ليس هذا وحسب ، بل إنه لا « ينكر لو أوجب الله تعالى علينا أكل السكر لأنه حلو، أن يكون أكله يصرف عن قبيح ، ولايدعو إلى واجب»، وإذ كان الأمر كذلك «فلاينبغي أن يفرق بين الموضعين، بل ينبغي أن يجوز في كل واحد منها أن يكون داعيا إلى الترك ، وداعيا إلى الفعل » .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان « قوله : إن وجه المصلحة ، لها يفعل الفعل ، إن أراد به: لها يفعل الملطوف فيه» ، ومعنى ذلك «أن المكلف يفعل الملطوف فيه لأجل اللطف ـ فهو صحيح « لكنه » إن أراد : أن وجه المصلحة هو غرضه ومقصوده بفعل الملطوف فيه » ، وذلك مثل قوله : خرجت من الدار لكي أسلم على زيد ، فإن هذا « باطل ، لأن اللطف متقدم ، فلا يجوز أن يكون هو غرض المكلف » ، وزيادة في توضيح الأمر ، فإن هذه الحالة تشبه ما إذا استغنى الإنسان ، أو رزقه الله ولدا ، فدعاه ذلك إلى الصلاة ، لا يكون غرضه وقصده بالصلاة الإستغناء والولد[٢] .

فنلاحظ ـ هنا ـ أن أبا الحسين البصري المعتزلي يبدو وفيا لعادته ولمذهبه، ومنهجه الذي طبع عليه ، في الاستدلال والمناقشة، وهو يكون في أوضح صورة

---

(١) انظر : نهاية الوصول (٢ / ١٤٨ / ب) ، الابهاج (٣ / ٢٧) .
(٢) انظر : المعتمد (٢ / ٢٣٨) .

ـ هنا ـ حين يناقش أبا عبد الله البصري المعتزلي المذهب ، ولعل ذلك راجع لاهتمامه بأن يبهر المتلقين عنه والقارئين له ، فهو يبدأ بتقرير الإتهام الموجه من أول وهلة إلى خصمه مدعما بالأمثلة المقنعة ، وكأن هذا الاجراء فرض يبرهن عليه بعد ذلك ، مما يتيح له أن يدخل إلى المناقشة بثقة أكبر ، واقناع تام يربك الخصم .

أما الإمام الرازي (ت ٦٠٦ هـ) فيجيب عن هذا الدليل من خلال المثال الذي ساقه الصفي الهندي ، وخلاصة هذا الاعتراض : أنا لا نسلم أنه يجب عليه ترك الكل ، وذلك لاحتمال ان يكون الداعي لا مطلق حموضة الرمانة ، بل حموضة هذه الرمانة الخاصة ، مع التسليم بأنه يجب عليه ترك الكل ، لكن لا فرق في ذلك بين الفعل والترك ، وإنما لم يجب أكل رمانة حامضة على من أكل رمانة حامضة ، لأنه لم يأكلها لمجرد حموضتها ، بل لحموضتها مع قيام الاشتهاء الصادق بها ، وخلاء المعدة عن الرمان ، وعلمه أو ظنه ، بعدم تضرره بها ، وهذه القيود غير موجودة في أكل الرمانة الثانية[1] .

وقد اعترض النقشواني (ت) على إجابة الإمام الرازي ، بأن « التفرقة بين الفعل والترك ثابتة ، فإن جانب النهي يدل على كون المشترك مفسدة مطلوبة العدم ، ولايحصل هذا الغرض إلا بالامتناع عن كل الأفراد ، وأما في طرف الفعل فالغرض متعلق بالمصلحة المشتركة بين الأفراد ، وذلك يحصل بأي فرد كان»[2] .

وقد استحسن ابن السبكي (ت ٧٧١ هـ) هذا الاعتراض من قبل النقشواني، وقال : إنه وجه التفرقة بين إقتضاء النهي التكرار دون الأمر، ذلك أن قول الإمام الرازي : « مع قيام الاشتهاء الصادق بها وخلاء المعدة » عين الفرق[3] .

وهنا نورد إعتراضا آخر بنفس القدر من الأهمية التي نجدها تحصل من جراء الاعتراض الذي أثاره النقشواني واستحسنه ابن السبكي ، وذكره محمد بن الحسن البدخشي (ت ٩٢٢ هـ) حين قال : « وقد يجاب بأن ذلك لقرينة التأذي بها ،

---

(١) انظر : المحصول (٢/ق٢/١٦٩)، الابهاج (٢٧/٣)، مناهج العقول (٢٤/٣) .
(٢) انظر : الابهاج (٣ / ٢٧) .
(٣) انظر : السابق .

وكون ترك المؤذي مطلقا مركوزا في الطباع ، وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة عقلا ، بخلاف الأحكام ، فإنها قد تختص بمحالها لأمور لا تدرك »[١] .

والواقع أننا لا نستطيع أن نعتبر إجابة الإمام الرازي عن ذلك الدليل إجابة مقنعة ، بل إنها تحتاج إلى مزيد من الدعم لتقويتها ، ولهذا يقدم لنا الفقيه الأصولي الشافعي صفي الدين الهندي (ت ٧١٥ هـ) تحليلا جيدا لهذا الموقف ، حين قرر بادىء ذي بدء أنه « يجوز أن يكون الداعي إلى الترك حموضة تلك الرمانة ، لا مطلق الحموضة » ، وهو مع ذلك حين يسلم أن « الداعية إلى الفعل أو الترك لا تكون إلا بغرض ، ولا غرض في ترك أكل رمانة لحموضتها المخصوصة » ، يقرر أن ذلك « إنما يتأتي في حق من أفعاله معللة بتحصيل المصالح ودفع المفاسد ، فأما بالنسبة إلى أفعال الله سبحانه وتعالى ، فلا نسلم ذلك ، فإن أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالأغراض » ، ومع التسليم بأن ذلك لا يكون الا بغرض « لكنه لأمر آخر غير التنصيص ، ولا نزاع فيه ، وإنما النزاع أن مجرد التنصيص هل يدل عليه أم لا ؟ » ويلاحظ أن الفقيه الشافعي ، مع تسليمه المقدمة الأولى وهي أنه يجب عليه ترك أكل كل رمانة حامضة ، الا أنه لا يسلم « الفرق بين الفعل والترك » ، ولم يصرح بأي سبب لذلك .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان قول أبي عبد الله البصري : « من أكل رمانة لحموضتها ، فإنه لا يجب عليه أن يأكل كل رمانة حامضة » ، غير مسلم له ، ذلك أنه « إنما لا يجب عليه ذلك ، لأن شرائط العلة مفقودة ، ولهذا فإن حموضتها وإن كانت علة أكلها ، لكن بشرط الاشتهاء الصادق ، وخلو المعدة عن الرمان ، وعلمه أو ظنه بعدم الضرورة بأكلها ، وهذه الشرائط بأسرها غير حاصلة بالنسبة إلى أكل الرمانة الثانية ، فلذلك لم يجب أكلها[٢] ، وهذا ما أجاب به الإمام الرازي قبل ذلك ، ورفضه النقشواني وابن السبكي ومن بعدهما[٢] .

---

(١) انظر : مناهج العقول (٣ / ٢٤) .

(٢) انظر : نهاية الوصول (٢ / ١٤٩ / ب) ، الفائق في أصول الفقه (٥ / ٩٠) .

(٣) انظر : المعتمد (٢ / ٢٣٨) ، المحصول (٢ / ق ٢ / ١٦٩) ، الأحكام للآمدي (٤ / ٦١) ، مختصر ابن الحاجب وشرحه (٢ / ٢٥٤) ، الابهاج (٣ / ٢٧) ، نهاية السول (٣ / ٢٦) ، مناهج العقول (٣ / ٢٤) ، نبراس العقول (١ / ١٧٩)

هانحن أولاء في نهاية هذا الاستدلال المتطاول والمتراحب ، ولكنه للحق متفاوت القيمة ، ولقد لاحظنا أن كل الأساليب قد استخدمناها في الاستدلال ، أدلة واضحة ، واعتراضات أوضح ، وتحفظات ذات مدلول لايستهان به ، وهذه الأساليب بمجملها تتصف بشيء من البدائية ، أو مجرد بلاغات تريد أن تفرض نفسها باعتبارها براهين ، أو اندفاعا واضحا ، وشديد الإصرار على الإيضاح والتفصيل ، بصورة يقصد منها إرباك الخصم ، بقلب برهانه عليه تارة ، أو باتهامه تارة أخرى من خلال مواقف متفاوتة في صدقها ، وهي دائما أدلة تدور في مجالات الاحتمالات .

فإذا أضفنا إلى تلك الحالة التفسيرات والتأويلات لمعظم الآراء التي ذكرناها ، والأدلة والبراهين التي تساق من حين إلى آخر لتأييد هذا الاتجاه أو ذاك ، لوجدنا أن تلك التأويلات والتفسيرات لا تؤدي إلى الإقتناع التام بها ، مالم يكن بالايمان المطلق لتلك الآراء والقناعة التامة بصدقها ، ومن ثم تبنيها .

وينبغي أن نقول : أن البرهان لحكمنا هذا ، هو موقف الباحثين من الأصوليين والفقهاء حول ترجيح أحد هذه الآراء ، وهذا ماسيكون الحديث عنه من خلال الموضوع الآتي ، والذي سوف يلقي الضوء على بعض اسهامات فقهائنا حيال هذا الموضوع .

المبحث الثالث

الراجح من هذه الأقوال ، وبيان وجه الترجيح

من خلال استعراض آراء أهل العلم في هذه المسألة ، ومن خلال ذلك التفصيل الواسع في الاستدلال ، وتلك المناقشات والردود ، وملاحظة أن الذين رجحوا هذه الآراء ونافحوا عنها بكل إصرار ، وتركزت إهتماماتهم الأساسية على الرد والقبول في المناظرات العلمية المختلفة بما إستهوتهم من أفكار ومواقف جادة ، من خلال ذلك كله نجد أنه من الصعوبة الترجيح بين هذه الآراء ، بصورة موضوعية مدعمة .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الحق يعرف بالرجال ، وليست الكثرة دائما عامل حق وخير ، لجواز أن يكون الحق مع القليل ، فقد أثنى الله تعالى ورسوله - ﷺ - على القليل ومدحهم، وذم الكثير، فقال تعالى: ﴿ وقليل من عبادي

الشكور ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وما آمن معه إلا قليل ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ﴾[3]، إلى غير ذلك من الآيات التي تفيد أن الحق قد يكون مع الفئة القليلة.

وبناء على ذلك، فقد لا نستفيد من تلك الأسماء الكثيرة للمحققين من الأصوليين والفقهاء، والتي ذكرناها بمصادر معلوماتها أثناء عرض الأقوال، وعرض مناهجهم وأساليبهم المختلفة في التحقيق والإيضاح والنقل.

أما على مستوى الأدلة فهي الأخرى لا تفيد في الترجيح، اذ أنها في مجملها تعرضت للمناقشة والإعتراض، كما أنها تتصف بالتناقض في بعض طرق عرضها، وماذاك إلا بسبب أن الإنسان قد لا تسعفه الذاكرة في تفهم تلك الأدلة وطرق الاستدلال التي تستفاد منها، وقد تتفاوت لديه القدرة على تفهم ظروف الإستدلال، وهذا واضح من خلال اختلافهم في الأمثلة المسوقة للإثبات أو النفي، مع ماتعانيه تلك الأدلة ـ بصفة عامة ـ من حاجة إلى الوضوح والمزيد من البيان.

وحيث قدم لنا الفقيه الأصولي الشافعي صفي الدين الهندي (ت ٧١٥ هـ) إستدلالا تبعا لمنهج تحليلي في هذه المسألة، وحيث قد نجح ـ من ناحية أخرى ـ في أن يقدم في أحيان كثيرة بعض الوضوح في عرض التفصيلات، وبقدر مايهتم بتقويض حجج الخصم، ويهتم ـ بعد الموازنة ـ ببناء رأي متوازن، يعبر عنه دائما بالراجح، أو «المختار»، لذا نجده من التوفيق أن نذكر ترجيحه، لا على أساس أنه هو الراجح فعلا، ولا على أساس أنه الرأي الذي تختاره، بل لأنه محاولة قائمة على الموازنة والتدقيق في آراء القوم وللتسويغ المناسب الذي ذكره في هذا المجال.

يقول الشيخ صفي الدين الهندي: «والمختار أن ذلك ـ أي النص على علة الحكم ـ لا يفيد ثبوت الحكم في غير الصورة التي نص عليها، لا بطريق اللفظ، ولا بطريق أنه يفيد الأمر بالقياس».

فلنتابع إذن مع فقيهنا الاستدلال لهذا الترجيح، ذلك أن الدليل على أن النص على علة الحكم لايفيد ثبوت الحكم في غير مانص عليه بطريق اللفظ: «أنا

---

(١) سورة سبأ الآية (١٣).

(٢) سورة هود، الآية (٤٠).

(٣) سورة يوسف، الآية (١٠٣).

نعلم بالضرورة من اللغة أن قوله : حرمت الخمر لكونها مسكرة ، غير موضوع لتحريم كل مسكر ، بل هو موضوع لتحريم الخمر ، لعلة كونها مسكرة ، فحرمة ماعدا الخمر من المسكرات ليس جزءا من هذا المفهوم ، والعلم بذلك ـ أيضا ـ ضروري، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون دلالته على تحريم كل مسكر لفظية، ضروري أن الدلالة اللفظية منحصرة في هذين النوعين على رأي ، وفي الدلالة المطابقية على رأي ، ومما يؤكد ذلك « أن الرجل إذا قال : أعتقت غانما لسواده ، وله عبيد أخر سود ، فإنهم لا يعتقون عليه وفاقا ، ولو كانت دلالته لفظية قائمة مقام قوله : أعتقت كل عبيدي السود ، لما كان كذلك ، بل كانوا يعتقون عليه من غير اعتبار نية ، ولا علم بقصده » .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن ذلك لايفيد ثبوت الحكم في غير الصورة التي نص عليها بطريق أنه يفيد الأمر بالقياس » ، لأن قوله : حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل أن يكون علة حرمته مطلق الإسكار ، ويحتمل أن يكون إسكارها ، وهذا لأن لله تعالى أن يجعل إسكار الخمر لخصوصيته علة للتحريم . . . وتكون فائدة ذكر العلة زوال التحريم عند زوال الإسكار ، وإذا احتمل واحتمل لم يجز التعبد به إلا بأمر مستأنف بالقياس »[1] .

ومثل ذلك نجده عند الإمام بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) ، حيث نقل ترجيح الصفي الهندي المتقدم ، ولذلك ينبه إلى « أن القائلين بالاكتفاء مطلقا هم أكثر نفاة القياس » ، ولاشك أن مثل هذا تناقض منهم ، ومع ذلك « لايستنكر ذلك منهم ، لأنهم يرون أن التنصيص على علة الحكم ينزل منزلة اللفظ العام في وجوب تعميم الحكم ، ولا فرق عندهم بين أن يقول حرمت المر لإسكارها ، أو حرمت كل مسكر . . . »[2] .

وهذا الإجراء نفسه نجده قبل ذلك بوقت طويل عند الفقيه الأصولي الشافعي الآمدي (ت ٦٣١ هـ) ، حيث رجح أن الشارع إذا نص على علة الحكم ، فإنه لا يكفي ذلك في تعدية الحكم بها إلى غير محل الحكم المنصوص ، دون ورود التعبد

---

(١) انظر : نهاية الوصول (٢ / ١٤٧ / أ) .
(٢) انظر : البحر المحيط (٢٧٢ / ب) .

بالقياس بها ، ويعلل الآمدي ذلك بأنه « إذا قال الشارع : حرمت الخمر لأنه مسكر ، ولم يرد التعبد بإثبات التحريم بالمسكر في غير الخمر ، فالقضاء بالتحريم في غير الخمر كالنبيذ » لا يخلو من حالتين :

الحالة الأولى : أن القضاء بالتحريم فيما عدا الخمر من المسكرات ، لأن اللفظ اقتضى بعمومه تحريم كل مسكر ، وأن قوله « حرمت الخمر لأنه مسكر » ينزل منزلة قوله : « حرمت كل مسكر » . لكن هذه الحالة سرعان مايحكم الآمدي عليها بالامتناع « من حيث أن قوله : حرمت الخمر لإسكاره ، لا دلالة له من جهة اللغة على تحريم كل مسكر ، كدلالة قوله : حرمت كل مسكر ، ولهذا فإنه لو قال : اعتقت عبيدي السودان ، عتق كل عبد أسود له ، ولو قال : أعتقت سالما لسواده ، فإنه لا يعتق كل عبد له أسود ، وإن كان أشد سوادا من سالم ، وكذلك إذا قال لوكيله : بع سالم لسوء خلقه ، لم يكن له التصرف في غيره من العبيد بالبيع ، وإن كان أسوأ خلقا من سالم » .

الحالة الثانية : أن تعميم التحريم فيما عدا الخمر من المسكرات ، إنما هو لوجود العلة في غير الخمر ، وهذا أيضا ممتنع لوجهين :

« **الأول** : أنه لو كان وجود مانص على علته كافيا في إثبات الحكم أينما وجدت العلة دون التعبد بالقياس ، للزم من قوله : أعتقت سالما لسواده ، عتق غانم إذا كان مشاركا له في السودا ، وهو ممتنع » .

« **الثاني** : أنه من الجائز أن يكون ماوقع التنصيص عليه هو عموم الإسكار ، ومن الجائز أن يكون خصوص إسكار الخمر ، لما علم الله فيه من المفسدة الخاصة به ، التي لا وجود لها في غير الخمر » ، ولاشك أنه اذا احتمل الخصوص والعموم ، فالتعدية ـ حينئذ ـ تكون ممتنعة ، ألا أن يرد الأمر بالقياس[1] .

وهذا ـ أيضا ـ مارجحه القاضي البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) في المنهاج ، ومال إليه ابن السبكي (ت ٧٧١ هـ) في الإبهاج ، والإمام الرازي (ت ٦٠٦ هـ) في المحصول[2] ، وهذا ـ أيضا ـ مانميل إلى ترجيحه ، والله أعلم بالصواب .

---

(١) انظر : الأحكام للآمدي (٤ / ٥٦) .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ق ١٦٤٢)، الابهاج (٣ / ٢٥)، نهاية السول (٣ / ٢٤) .

الخاتمــــة

وبعد ، فلم يكن في نيتنا الذهاب بهذا العمل إلى أكثر من إظهار كون التنصيص على العلة أمرا بالقياس أم لا ؟ لنستفيد منه ـ على أقل تقدير ـ في المجال النظري ، وهو تقوية الاحتجاج بالقياس ، وتوسيع دائرة الاعتماد عليه في النوازل المستجدة ، والتي أعوز النص في معظمها .

وقد قمنا بهذا المجال ، وهو بحث المسألة ، بما استطعنا القيام به ، من تمهيد للموضوع ، وعرض لمجال هذه المسألة في المباحث الأصولية ، وبخاصة في باب القياس ، وأقوال العلماء وأدلتهم التفصيلية والمناقشات والردود ، بغرض تحديد الترجيح ووجه الرجحان ، رائدنا في كل ذلك فتح المجال للبحث والمناقشة ، والانتقال من المجال النظري إلى المجال العملي ، واقتراح أكثر مايمكن من الموضوعات للبحث والمناقشة ، وهو محاولة لتجاوز الإدعاء الرائج ، « أن الأصول مادة جافة ماذا نأخذ منها وماذا نستفيد منها في مجال التشريع ، وهو مازال متأثرا بالمنطق » .

ونحن نعتقد أن مثل هذا التحليل الذي قدمناه لهذه المسألة ، وبخاصة إذا دعمناه بنوع من التطبيق الفعلي لبعض الفروع الفقهية ، يجعل ذلك كله الاعتقاد بأن أصول الفقه متأثر بالمنطق ـ غير موضوع ، وغير ذي بال ،

وآخر دعوانــــا أن الحمد لله رب العالمين .

ثبت المراجـــــع

١ ـ الآيات البينات على شرح جمع الجوامع للمحلي ، تأليف أحمد بن قاسم العبادي ، (ت ٩٩٢ هـ) ، مطبوع بهامش شرح الجلال المحلي ، طبع مطبعة بولاق بمصر سنة ١٣٨٩ هـ .

٢ ـ الإحكام في أصول الأحكام للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦ هـ) تقديم الأستاذ الدكتور / إحسان عباس ، ط ٢ ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م ، نشر دار الآفاق الجديدة ـ بيروت .

٣ ـ الإحكام في أصول الأحكام / سيف الدين أبو الحسن علي بن علي الآمدي (ت ٦٣١ هـ) تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي / ط ١ ١٣٨٧ هـ ، طبع الرياض .

٤ ـ إحكام الفصول في أحكام الأصول / لأبي الوليد الباجي (ت ٤٧٤ هـ) تحقيق الدكتور عبد المجيد تركي ، ط ١ / ١٤٠٧ـ١٩٨٦م طبع دار الغرب الاسلامي ـ بيروت .

٥ ـ الإبهاج في شرح المنهاج / للشيخ علي بن عبد الكافي السبكي ، وولده تاج الدين عبد الوهاب (ت٧٧١ هـ)، تحقيق وتعليق د /شعبان محمد اسماعيل ، طبع في مطبعة اسامة بالقاهرة سنة ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م .

٦ ـ أصول السرخسي ، لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي (ت ٤٩٠ هـ)، طبع دار الكتاب بمصر .

٧ ـ البحر المحيط في أصول الفقه ، للإمام بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) مخطوطة المكتبة الأهلية بباريس رقم (٨١١) .

٨ ـ البرهان في أصول الفقه ، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ) تحقيق د / عبد العظيم الديب ، ط / ١٣٩٩ هـ ، مطابع الدوحة الحديثة .

٩ ـ بنية العقل العربي / للدكتور محمد عابد الجابري ، ط ١ / ١٩٨٦م سلسلة منشورات دراسات الوحدة العربية في بيروت .

١٠ ـ بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب) تأليف شمس الدين أبي الثناء محمود عبد الرحمن الأصفهاني (ت ٧٤٩ هـ) ، تحقيق د / محمد مظهر بقا ، طبع شركة مكة للطباعة والنشر في مكة المكرمة .

١١ ـ التبصرة في أصول الفقه / للشيخ أبي إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ) تحقيق د / محمد حسن هيتو ، طبع دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م .

١٢ - تعليل الأحكام ، تأليف محمد مصطفى شلبي ، ط ٢ / ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، دار النهضة العربية - بيروت .

١٣ - تقرير الشربيني بهامش جمع الجوامع للمحلي ، تأليف الشيخ عبد الرحمن الشربيني .

١٤ - التمهيد في أصول الفقه ، لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني الحنبلي (ت ٥١٠ هـ) ، تحقيق د / محمد بن علي إبراهيم ط١ / ١٤٠٦ ه - ١٩٨٥ م، طبع دار المدني للطباعة والنشر / جدة .

١٥ - جمع الجوامع وشرحه للمحلي ، المتن للشيخ تاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت ٧٧١ هـ) ، طبع دار الفكر - بيروت .

١٦ - حاشية البناني على شرح الجلال المحلي ، مطبوع بهامش جمع الجوامع وشرحه .

١٧ - الرسالة / للإمام الشافعي ، محمد بن إدريس ، تحقيق : محمد سيد الكيلاني، ط ١٣٨٨/١ هـ - ١٩٦٦ م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر .

١٨ - الروضة (روضة الناظر وجنة المناظر) ، للشيخ موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت ٦٢٠ هـ) ط٢ / ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ، مكتبة المعارف بالرياض .

١٩ - سنن الترمذي / للحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى السلمي (ت ٢٧٩ هـ) طبع بولاق سنة ١٢٩٢ هـ .

٢٠ - سنن الدارقطني ، للحافظ علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥ هـ) ، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني ، طبع شركة الطباعة الفنية بالقاهرة / ١٣٨٦ هـ .

٢١ - سنن أبي داود ، للحافظ الحجة سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥ هـ) ، طبع المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ، مع شرح عون المعبود .

٢٢ - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول ، للإمام شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤ هـ) ، تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد، ط ١ / ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م، شركة الطباعة الفنية المتحدة .

٢٣ - شرح الكوكب المنير / للعلامة محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي (ت٩٧٢ هـ) ، تحقيق : د . محمد الزحيلي ، ود . نزيه حماد، دار الفكر بدمشق ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م .

٢٤ - شرح اللمع في أصول الفقه / للشيخ الامام أبي إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ) تحقيق ودراسة الدكتور علي عبد العزيز العميريني، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، طبع دار حراء في بيروت .

٢٥ - شرح مختصر إبن الحاجب ، للقاضي عضد الدين والملة الإيجي (ت ٧٥٦ هـ)، ومعه حاشية سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١ هـ) .

٢٦ - صحيح البخاري للحافظ الحجة أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ) . طبع : المطبعة السلفية بالقاهرة .

٢٧ ـ صحيح مسلم للإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ)، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، طبع : دار إحياء التراث العربي .

٢٨ ـ الفائق في أصول الفقه للشيخ صفي الدين الهندي (ت ٧١٥ هـ) تحقيق ودراسة د . علي عبد العزيز العميريني . طبع دار الاتحاد الأخوي . ١٤١١ هـ، الطبعة الأولى .

٢٩ ـ فواتح الرحموت ، للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري ، شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه للإمام المحقق ابن عبد الشكور ، مطبوع بهامش المستصفي .

٣٠ ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي / للعلامة علاء الدين عبد العزيز أحمد البخاري (ت ٧٣٠ هـ) ، طبع دار الكتاب العربي ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤ م بيروت .

٣١ ـ مباحث العلة في القياس عند الأصوليين للدكتور : عبد الحكيم عبد الرحمن سعد السعدي ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م، طبع دار البشائر الاسلامية بيروت .

٣٢ ـ المحصول في علم أصول الفقه ، للامام فخر الذين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) تحقيق الدكتور : طه جابر فياض ، ط ١ / ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م ، مطابع الفرزدق التجارية .

٣٣ ـ مختصر المنتهى ، للإمام إبن الحاجب المالكي (ت ٦٤٦ هـ)، نشر: مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة سنة (١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣ م) .

٣٤ ـ المستصفى من علم الأصول للشيخ الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، طبع : دار إحياء التراث العربي ـ بيروت .

٣٥ ـ المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) تقديم الشيخ خليل الميسى، ط ١ / ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ م، طبع دار الكتب العلمية بيروت .

٣٦ ـ مناظرات في أصول الشريعة د. عبد المجيد تركي ط / دار الغرب الإسلامي ط ١ ـ ١٤٠٦ هـ . بيروت .

٣٧ ـ مناهج العقول (شرح البدخشي) للشيخ محمد بن الحسين البدخشي، مطبوع مع نهاية السول للأسنوي .

٣٨ ـ نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، تأليف الشيخ عيسى منون، ط ١/ مطبعة التضامن الأخوي ـ القاهرة .

٣٩ ـ نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول ، للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي (ت ٧٧٢ هـ) ، طبع محمد علي صبيح وأولاده ـ بمصر .

٤٠ ـ نهاية الوصول في دراية الأصول للشيخ صفي الدين الهندي (ت ٧١٥ هـ) مخطوط دار الكتب المصرية (٥٧، أصول تيمور) .

دراسات في
اللغة العربية والآداب